فلسفة

فتحي المسكيني

"فلسفة النوابت"



دار الطليعة - بيروت

لدار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت ـ لبنان
ص. ب ١١١٨١٣
تلفون ٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ٩٦١١

الطبعة الأولى
تشرين الأول (أوكتوبر) ١٩٩٧

الإهداء

إلى ولديّ وائل ووَجْد،
حتى يكون القرن القادم أخفّ
أحمالاً من القرن الحالي.

المقدمة

«ما العمل» في نهاية الميتافيزيقا؟

«إنّنا لم نتدبّر ماهية الفعل بما يفي من الحسم بعدُ».

هيدغر، رسالة في الإنسانويّة (١٩٤٦)

«فأمّا من وقع على رأي صادق لم يكن في تلك المدينة أو كان فيها نقيضه هو المعتقد، فإنّهم يسمّون النوابت».

ابن باجة، تدبير المتوحّد (١١٣٨م؟)

يفترض هذا الكتاب وضعاً فلسفيّاً بعينه، ذلك الذي يرتسمه العنوان الذي نشره هيدغر بين المتفلسفة بعبارة «نهاية الميتافيزيقا»[١]. رُبّ عنوان هو عنده أفق للفكر وعلامة على العصر في آن. وبالمعنى المحصور تشير «نهاية الميتافيزيقا» إلى الواقعة الكبرى التي نزلت بالفلسفة، ألا وهي انخراطها الحاسم في استكمالٍ أخيرٍ للغرض الذي وُضعت من أجله منذ أول أمرها، ونقصد بذلك الظفر بمعنى وجود الموجود بعامّة على عادة القول اليوناني في الموجود. وسواء عيّن هيدغر منطق هيغل أو إرادة الاقتدار لنيتشه أو واقعة «عصر التقنية» موضعاً مخصوصاً لإنجاز تلك المهمّة، فإنّ ما هو حقيق بنا هو أن نتفكّر بتلك المهمّة من حيث هي قد فرضت على المتفلسفة من بعدُ أفقاً لا مندوحة من التحديق به، وصورة عن العصر الفلسفي الذي نزامنه، لا جدوى من الإعراض عنها. ولكن «ما العمل» في نهاية الميتافزيقا؟[٢]. إن هذا السؤال ينطوي على إمكانيتين للبحث مختلفتين، ولكنهما على قرابةٍ

(١) M. Heidegger, «Dépassement de la métaphysique», *in*: *Essais et conférences*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1958, pp. 80 - 115.

(٢) cf. Reiner Shürmann, «Que faire à la fin de la métaphysique?», *in*: *Cahier de L'Herne, Heidegger*, Paris, Editions de l'Herne, coll, Biblio - essais, 1983, pp. 449 - 476. وإن كان هذا المؤلّف إنما يهدف إلى معالجة داخلية لإشكالية هيدغر تُثبتُ ـ على عكس ما يُشاع عادة ـ أنها تنطوي بعدُ على اضطلاع أساسي=

شديدة: أولاهما تتعلّق حصراً بمعنى «العمل»، أما الثانية فتشير ضمناً إلى ماذا يُمكن أن تعني الفلسفة نفسها. لكن بين المطلوبَيْن قرابةً، ألا وهي الوقت الذي يجمع بين إمكانتي السؤال: «نهاية الميتافيزيقا»، من حيث هي علامة العصر، والمسألة التي تملي على الفكر اليوم مهمّة بعينها.

ولذلك لا ينبغي أن نفهم هذا السؤال من جهة تقليدية تنظر إلى العمل من حيث هو غرض جزئي من أغراض الفلسفة، يُفرد له ما يُفرد لغيره من الاهتمام والفحص. بل من جهة أن مقام السؤال عن العمل ههنا هو مقام كلّي: ما العمل بإطلاق؟ وبالذات من حيث هو مقصود الفلسفة الأسمى في عصر بعينه هو عصر «نهاية الميتافيزيقا». وبعبارة عامة إنما لم يبقَ أمام الفلسفة من حيث هي تأبى لنفسها الانقلاب إلى هامش من هوامش العلوم، ولا تطمع في امتهان التعليق الاصطلاحي على لغة هذه العلوم - لم يبقَ إلاّ الانخراط في استصلاح داخلي لإمكانها الخاص. رُبَّ إمكان لا يبدو أنه خرج مُعافى بسبب استقلال العلوم من جهة ونهاية الميتافيزيقا من جهة أخرى، وإن كان الحدثان قد تمّا بتزامن محرج. فما هو ذلك الإمكان؟ وما الحال الذي صار إليه؟

لا بدّ أن ننبّه هنا إلى معنى للفلسفة يبدو أن تاريخ الميتافيزيقا قد انتهى إلى طمسه أو كاد. ونقصد بذلك أن الفلسفة إنما كانت أول أمرها، أي قبل منعرجها الأفلاطوني، وبخاصة قبل أرسطو الذي انتصب متنُه الفلسفي أفقاً أساسياً لأيّ ضرب من التلقّي للتّراث السابق عليه - إنما كانت قد اقترنت في معناها الأخص بمحبة الحكمة. ربّ محبة للحكمة لم تنقلب إلى عبارة ممجوجة وإلى دلالة عامية إلاّ من فرط الاحتكام إلى ذلك الأفق الذي أفلح التقليد الميتافيزيقي في فرضه سماءً وحيدة للتحديق إلى إمكان التفلسف وبه.

بيد أن هذا النحو من التفطين إلى الإمكان الأخصّ للفلسفة وللحال الذي تردى إليه بسبب تاريخ الميتافيزيقا الذي بدّل الحكمة بالنظر والمحبة بالصناعة، إنما ما كان ليُهتدى إليه لولا اضطلاع الفيلسوف نفسه، وليس مؤرّخ الأنساق، بمهمة إخراج إمكانية التفلسف إلى أفق غير الأفق الميتافيزيقي، وذلك بتحريرها منه دافعاً بذلك الإخراج إلى تخومه، أعني رافعاً إياه إلى طور «التحطيم» Destruktion، تحطيم التراث الميتافيزيقي حتى يتسنّى البصر بلا ميتافيزيقا؛ ذلك الفيلسوف لا ريب فيه إنه مارتن هيدغر.

ولكن من أجل الوقوف على ذلك الإمكان، لا بدّ من استبعاد طريقة سادت في تلقّي إشكالية هيدغر نفسها، تلك التي تنظر إليها في حدود ما نُشر في كتاب **الوجود والزمان** سنة

= بمسألة العمل، وإنْ كان ذلك على منوال مستحدث. ولذلك فنحن ندفع بالسؤال الذي طرحه هذا الباحث دفعاً مجازياً وإشكالياً معاً، نحو جهة مساءلة الإمكان الذي ينجرّ ضرورة عن الإقرار بضرب من «نهاية الميتافيزيقا». وذلك بخاصة من حيث إنّ هذا الإمكان هو في جوهره من طبيعة عملية، وبخاصّة من حيث إنّ ذلك ليس حكراً على هيدغر كمذهب بعينه بل بما هو عارض من العصر الفلسفي الحالي كله.

١٩٢٧، سواء بوصفه كتاباً «وجودياً» أم محصوراً في مشروع أنطولوجي أم مُنذراً بالإفلات من ميتافيزيقا الذاتية. فهذه الوصوف وإنْ صحّت بوجه، فإنها تحرم إشكالية هيدغر من مداها الأصلي. وإن ذلك المدى الأصلي هو مشروع ظلّ مفتوحاً ومن ثمة مشكلاً لإعادة تأوّل التراث اليوناني بعامة، والمتن الأرسطي بخاصة، ما دام يشكّل البوابة الحاسمة لذلك التراث. وإنّا لنجد في مقالة «تأويلات فينومينولوجية لأرسطو» (١٩٢٢)[١]، ولكن على وجه الخصوص وعلى نحو أشدّ اشتمالاً على الغرض الذي نحن بصدده، في درس سفسطائي أفلاطون (١٩٢٤ ـ ١٩٢٥) اضطلاعاً حاسماً بالمهمة التي تهمّنا: التكشيف عن الإمكان الأخصّ للفلسفة لدى اليونان أنفسهم؛ ولكن ليس استكمالاً للمقصد الميتافيزيقي بما هو كذلك كما فعل هيغل، وإنما استئنافاً لما طمسه ذلك المقصد الميتافيزيقي، وقام حائلاً دونه. ونعني بذلك بخاصة إعادة تأهيل الأفق الإتيقي والمشاكل الأنطولوجية التي تفترضه والتي يقترن بها ضرورةً، وذلك من أجل اعتماده باباً وجيهاً للبحث في الفهم اليوناني للمسألة الأهمّ لصناعة الفلسفة: الوجود. فإنّ ذلك هو معنى انكباب هيدغر على تفحّص الكتاب السادس من إتيقا نيقوماخوس وإضاءته بالكتاب الأول من **ما بعد الطبيعة**، مدخلاً حاسماً لتأوّل محاورة السفسطائي[٢]. وإنّ ذلك يعني أن هيدغر لم يجد أفقاً للإفلات من ربقة التقليد الميتافيزيقي الذي يحصر معنى التفكير في معنى النظر سوى استنهاض مَاهِيّة الفلسفة كما عيّنتها «الفلسفة العملية» التي ظلّت دائماً تابعة للمقصد الميتافيزيقي وخادمة له، وإنْ كانت، إذا تُفُحّصت من وجه غير الوجه الميتافيزيقي، حمّالة لإشراقات تاه عنها النُظّار. إننا نقصد بذلك أنّ ما عُرف منذ بداية الستينات بمهمة «إعادة تأهيل الفلسفية العملية»[٣] إنما هو مفعول متأخّر عن قرارات هرمينوطيقية كان هيدغر قد بسط الرأي فيها على المتتلمذين عليه عندئذ، هؤلاء الذين صاروا بعد ذلك أصحاب مدارس[٤].

ونحن إذْ نشير إلى ذلك فليس مقصودنا التهمة، وإنما التنبيه إلى المدى الأصلي

---

(١) M. Heidegger, *Intèrprétations phénoménologiques d'Aristote*. Préface de H. G. Gadamer, trad fr., éd. Trans - Europ - Repress, Mauvezin, 1992, p.p. 32 - 53.

(٢) M. Heidegger, *Platon: Sophistes*, cours d'hiver 1924/1925, *in: Gesamtausgabe*, II, Band 19, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, pp. 10 - 12 et pp. 21 sqq.

(٣) cf. Enrico Berti, «la philosophie pratique d'Aristote et sa `rehabilitation' récente», *in: Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 2, 1990 pp. 215 sq.

(٤) ونحن نذكر بخاصة ليو شتراوس Léo Strauss وغادمير Gadamer وحنّا آرنت H. Arendt: فإنّ ما يجمع بين أعمالهم، على تباين مقاصدها وتباعد مواضعها، هو ضرب من الأفق الإشكالي الأصلي، ألا وهو الحسّ العميق بضرورة الاضطلاع بإعادة اعتبار جذري للإمكان العملي، وبخاصة في بواكيره الأولى لدى اليونان، من حيث إنّ تلك البواكير قد طُمست من فرط التقليد الميتافيزيقي الذي قام على اشتقاق معنى الموجود من بنية «النظر» بعامة. ربّ أفق إشكالي نجد أنّ هيدغر هو من كوّنه لهم منذ البداية.

للإشكال الذي نحن نزمع وضع بحوثنا تحت لوائه، فإنّ هذه الفصول في الفلسفة العملية التي نقترحها مداخل تكرّر الإحراج الفلسفي عينه الذي نتج عن أطروحة نهاية الميتافيزيقا، إنما هي محاولة تنظر بعين الحرص إلى إمكانية استئناف البحث في ماهية الفلسفة بوصفها «حكمة عملية»، وذلك بخاصة على أرضية التراث الفلسفي الذي يخصّنا. وليس هذا التخصيص لهثاً وراء خصوصية مزعومة، وإنْ كان العقل لا يعدم أن يكون لتراث ما ما يخصّه، وإنما هو الحرص على الاضطلاع بالإشكال الفلسفي عينه الذي حرّك هيدغر إلى تأوّل اليونان: فتح الأنطولوجيا على تاريخها السرّي، وليس ذلك سوى الإمكان العملي الجذري الذي تفترضه[1].

ولكن ممَ يستمد هذا الإشكال وذلك الإحراج وجه الضرورة بالنسبة لنا؟ إنما ذلك بسبب أنّ لنا مع الفلسفة شجنة مستقرة ومع اليونان صلة سابقة[2]، وإن كانت اليوم غير موصولة إلاّ قليلاً مما تنفق على أنفسنا من الفكر. رُبَّ قليل إنما شأنه، إذا ما أراد لنفسه فوزاً، أن يهتدي بذلك الإشكال وذلك الإحراج، لا من حيث أنّهما ما يعرض اليوم للناظر في كل صوب فحسب، بل بخاصة من حيث أنهما يصرِّفان بعدُ وجهاً من القرابة، أصيلاً، مع التراث الفلسفي الذي أودعه أسلافنا في الأفق الهرمينوطيقي الذي ينتصب أمامنا، كلما حاولنا استئناف البدء الذي بدؤوا.

(١) إنّ هيدغر إنّما يرتدّ بالإشكال الأنطولوجي إلى مواضع هي من حيث المقام عملية أصلاً. وأكثر هذه المواضع لفتاً للنظر هو موضع «الرويّة» أو بعبارة الفارابي: «التعقّل» - وهو ما صار يُشار إليه اليوم في اللغات الحديثة بمعنى «الحكمة العمليّة». ونقصد بذلك «فرونزيس» phronesis. فموضوع الفرونزيس اليونانية إنما هو حسب هيدغر «المَوْجِدُ» Dasein نفسه (!). فبات ما هو عملي عنده «طابع وجود» Seinscharakter أصليّاً. انظر وقارن كتابي هيدغر: *Platon: Sophistes*, op. cit., pp. 48 - 57, و *Lettre sur l'humanisme*, trad. fr., Paris, Aubier, Bilingne, 1983, pp. 139 - 145. وعن ترجمة لفظة «Dasein» بعبارة «المَوْجِد» المستحدثة على نحو طريف انظر: محمّد محجوب، **هيدغر ومشكل الميتافيزيقا**. تونس، دار الجنوب للنشر، ١٩٩٥، ص ٨٢ ـ ٨٣.

(٢) إننا نفترض أنّ «الحنين إلى اليونان» الذي صار ظاهرة، وبخاصة منذ فجر المثالية الألمانية إلى حدّ هيدغر والأفق الذي رسمه للتفلسف الحالي، إنما يمكن أن يؤدي دوراً موجباً وأساسياً في ارتسام إمكانية استئناف للبدء الفلسفي العربي الذي أعطاه الفارابي هالته العليا. إنّ تفكّر هذا الأخير بطبيعة العلاقة مع اليونان ليملك راهنية لافتة؛ ولذلك فنحن نفكّر بإمكانية إعادة فتح الملفات الفلسفية التي أُغلقت منذ أمد، بسبب انصراف المتفلسفة عندنا إلى الانشغال بمشاغل الملة على نحو شبه محلّي. إنّ ما أُهدر بعد ابن رشد بخاصة، في تفكير العرب، هو شرط العالمية. وقد عرفنا بعد هيدغر أنّ عالمية التفلسف رهينة الاضطلاع الحاسم بالقدر الداخلي لتراث ما (!) قارن: الفارابي: **كتاب الحروف**، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ط ٢، ١٩٩٠، ص ٦١ وص ١٥٩ وما بعدها؛ J. Taminiaux, *La nostalgie de la grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, Holland, la Haye, M. Nijhoff, 1967; *Nos grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'antiquité*, Textes réunis par Barbara Cassin, Paris, Seuil, 1992 surtout, pp. 402 - 414.

ولأنّ الفكر بدءٌ كله في كل مرة، فإنّ الإقبال على مساءلة الفلسفة العملية في أفق التفكير بنهاية الميتافيزيقا، إنما هو عندنا انخراط اضطراري في ما ليس منه بدّ: في التحديق بالممكن الفلسفي الذي بحوزتنا من جهة ما نحن جزء من إمكانية العالم الحالي. وبما أنّ **الحالي** هو دوماً لا عمر له غير ما يبذّره من إمكانية العصر الذي يعمل من خلاله، فإنّ هذه البحوث هي **محاولات** بالمعنى الذي تكون فيه المحاولة حيلةَ ما هو حالي لاستئناف تاريخه الخاص. فكلّ بحث ههنا إنما هو حيلة الحالي لدفع الحال الفلسفي الذي يخصّنا إلى ما يستطيعه بموجب أحد التقاليد التي يتوفّر عليها[١].

غير أننا حرصنا في الوقت عينه على أن يكون ما يدعو إلى البحث غرضاً هو أبعد ما يكون عن المحليّة، بل هو صادر عن طبيعة الوضع الهرمينوطيقي للفلسفة المعاصرة، وذلك بخاصة من الموضع الذي نظرنا إليها منه. ولكن من حيث أنّ هذه الفلسفة لا تعاصر إلاّ بقدر ما تستشكل من علاقة المحدثين بالتقليد الذي تواضع المتفلسفة عليه بعنوان الميتافيزيقا، فإننا وجدنا من أنفسنا شوقاً إلى تجريب الاستشكال عينه على التقليد ذاته، ولكن من جهة الإمكان التاريخي الذي توفّر عليه أسلافنا وخبروه. بيد أنّ مطلوبنا لم يكن بأيّ وجه الإخبار عمّا صنعوا ولا كيف صنعوا، بل إنما مقصودنا هو أن نفتح أفق الحداثة عليهم، ثم ننظر كيف ستكون عاقبة ذلك الإمكان الذي ابتدعوه في ملّة متمنّعة بما لديها من فصل الخطاب.

ولذلك فإنّ هذه البحوث لا تطمع في صفة «الاختصاص» التي هي من شأن مؤرخ الفلسفة، بالمعنى الذي أوشك فيه تاريخ الفلسفة أن ينقلب إلى ضرب من صناعة التأريخ. ونعني بذلك هذا النحو من الاعتقاد الايبستمولوجي العفوي في «علمية» تاريخ الفلسفة. ربما كان ذلك وجيهاً بوجه من الوجوه، من جهة ما هو ناتج عن ضرب من المعاصرة الصعبة: معاصرة الفلسفة للعلوم الحديثة.

بيد أننا لا تعاصر العلوم الحديثة فحسب، أو نحن لا نعاصرها إلاّ بقدر ما هي ظاهرة حداثة لا يزال تملّكها أو السؤال الحاسم عنها مهمّة مطروحة على جملة الثقافات الأساسية في عالم اليوم. هذه المهمة المطروحة هي باب الاستشكال الواسع الذي يجدر بالمتفلسف أن يرتاده بلا شروط.

إنّ ما قادنا إلى هذه البحوث هو، إذن، دافع **إشكالي** فحسب. غير أنه ما كان لنا أن نأتي على هذا الدافع الإشكالي إلاّ بما يوفّرهُ الأفق الإشكالي للفلسفة المعاصرة نفسها. وهكذا صار الرهان واضحاً: **كيف نستأنف البحث الفلسفي الذي شرع فيه أسلافنا، ولكن بخاصة في**

---

(١) لقد حاولنا أن نعطي لمعنى «النوابت» مداه كلّه: إن كلّ محاولة هي تدرّب خاص على استشكال ممكن فلسفي، يتمتّع بضرب كاف من التوحّد بنفسه. إنه كتاب النوابت ليس فقط الفلاسفة النوابت، وكل فيلسوف هو نابتة مهما كانت ملّته، بل أيضاً إنّ كل إمكانية تفلسف هي نابتة (!).

الأفق الإشكالي للفلسفة المعاصرة بالذّات؟ فإنّ ما أعاق إقدامنا على الانخراط في مناظرة جوهرية مع التقليد الذي يسمّى تجوّزاً «فلسفة إسلامية» إنما هو انحصار البحث فيها طويلاً في ضرب من التاريخ الوثائقي الممتنع أصلاً عن كل ضرب من التأوّل الجذري.

وإنه لمن الجدير بالذكر أنه منذ ظهور مشاريع قراءة التراث قبل عقدين من الزمن، بدأ ضرب من الأفق الإشكالي يتكوّن حول نظام الخطاب الذي شكّلته الفلسفة عند العرب. غير أنّ ما انحسر دونه قرّاء التراث إنما هو وضع قراءاتهم على محكّ الإشكالية الأساسية للفلسفة المعاصرة، ونعني بذلك إشكالية «نهاية الميتافيزيقا»، بوصفها ظاهرة من الظواهر الحاسمة للحداثة، أكان الفحص عنها تحليلياً بوصفها «منعرجاً لغوياً»[1] أم هرمينوطيقياً بوصفها استكمالاً لماهية تُراثٍ بعينه. إن المطلوب ليس معرفة أكثر دقّة بمُتُون الفارابي أو ابن رشد أو ابن باجة، بل هو الانخراط في تأويل جوهري للمسائل التي تنطوي عليها تلك المتون صراحةً أو ضمناً، وذلك بخاصة في ضوء الأفق الإشكالي للفلسفة المعاصرة بالذّات.

إنّ الأمر يتعلّق هنا برسم وضعية هرمينوطيقية قادرة على تحويل قراءتنا لتراثنا، بحيث يتصيّر جزءاً حاسماً من علاقتنا بظاهرة الحداثة نفسها، من حيث ننظر إليها هنا كظاهرة فلسفية. إن مقصدنا الأسنى هو تحيين الفلسفة، ليس فقط الفلسفة العربية بل أيضاً الفلسفة الحديثة نفسها. والتحيين هو ضرب من الاستشكال الذي يحوّل مسألة أو مفهوماً أو أطروحة ما، أفقاً هرمينوطيقياً لبناء أسئلة ما كان لنا أن نتوفّر عليها، لولا ذلك الضرب من الاستشكال. إن الأمر يتعلّق حقاً بتوليدٍ، بيد أنه توليد لا يزعم أيّ ضرب من القَبْلي. إنه فقط محاولة تجريب جذري لإمكانيّة التفلسف التي نملكها بحسب وضعنا الحالي. ولذلك يبدو هذا الكتاب بلا ضمانات. إنه يفتح في كل مرة إمكانية للتفكير لا يزعم أنه يأتي عليها، بل يحاول أن ينبّه إلى ما تنطوي عليه من بواعث التفلسف في عصر يُزعم فيه «نهاية الفلسفة».

وبعدُ، فإنّ هذه نصوص في «الإتيقا». ولكن من حيث المعنى الذي نَبّهَ إليه هيدغر في هذه العبارة: «إنما يعني الإيتوس éthos مُقاماً، موضعاً ما للسّكن. إنّ اللفظ يشير إلى الجهة المنفتحة، حيث يسكن الإنسان. المنفتح في مُقامه إنما يجعل ما يُقبل من ماهية الإنسان يظاهر، ولدن قدومه هو يتبوّأ جواره. إنّ مُقام الإنسان يحضن ويحفظ إقبال (هذا) الذي ينتمي

---

(١) وقد يكون اسم فتغنشتاين Wittgenstein علامة حاسمة يُؤرَّخ بها لهذا «المنعرج اللغوي» الذي يجد حالياً في أعمال رورتي Rorty، ضرباً من إعادة الترتيب الداخلي. وهذه الأعمال تهمّنا بخاصة من حيث إنها تهدف إلى تهيئة أرضية فلسفية جديدة قادرة على مناظرة هيدغر والاستفادة الجذرية من أفقه معاً. وذلك على وجه الخصوص بموجب إشكالية عملية في جوهرها. إنّ القاسم المشترك بين التقليدين التحليلي والهرمينوطيقي هو حسب رورتي النزعة المضادّة للأفلاطونية التي يفترضانها، وإن كان ذلك في سياقين متباينين ليس ما يمنع من التفكير بهما معاً. انظر وقارن: Rorty, *Consequences of Pragmatism*, New York, Harvester Wheatscheaf, 1982, pp. XVII - XXI et PP. 37 - 59.

إليه الإنسان في ماهيته»[1] .

ولقد كان من عادة العرب فهم «الإيتوس» بوصفه هيئة أي حالة للنفس مستقرة العادة، و«لكلّ امرىء من دهره ما تعوّدا» كما قال المتنبي. ونحن نفترض أن معنى الهيئة، والذي هو مرادف بوجه ما لمعنى البيئة ـ إذْ يُقال «حسن الهيئة» و«حسن البيئة» بمعنى ـ هو دالّ أو يُمكن أن يدلّ على معنى المُقام. فمن يتهيّأ لأمر إنما هو يتفرّغ له أي يخترع له إمكانية ظهوره، وليس المقام غير إمكانية ظهور هيئة الوجود الإنساني. والهيئة المستقرة هي بالذات معنى البيئة؛ غير أن البيئة هي المنزل والسكن: إن «الإتيقا» ضرب من الإقامة في الإمكان الإنساني، وطريقة ما لتدبير بيئة الإنسان، أعني هيئته داخل العالم. وليست هذه النصوص غير محاولاتٍ للاقتراب من طبيعة هذا النحو من التدبير.

ولذلك فهي نصوص لم تُكتب دفعةً واحدةً، ولا صدرت عن متنٍ واحد، بل هي استئنافات لجهود قديمة لاستصلاحها وتبيئتها واستشكالها. وقد كان الفصل الأوّل (١٩٩١) هو من جهة الوقت أوّلها والمرشد العفوي لجميعها. غير أنه بقي على الحقيقة دونها تقرّباً من جوهر الصعوبة الفلسفية التي تصدر عنها في كل مرة. أمّا ما كان حاسماً حقاً في بلورة الأفق الذي صار داخله هذا الكتاب ممكناً، فإنه الاضطرار إلى ملاقاة الفارابي (١٩٩٢)، ومساءلة مولد «الإتيقا» في الفلسفة العربية. وهو نحو من الأفق الذي حاولنا أن نُذهب فيه كلّ مستطاعنا من خلال استئناف تأويلي لإشكالية ابن باجة (١٩٩٧)؛ إنه إذا شئت ضرب من الامتحان لجملة مساءلتنا لإمكانية الفلسفة العربية بما هي ظاهرة بنفسها. وأما الفصلان الثالث والسادس فهما متقاربان من حيث الحدس الإشكالي الذي ساقنا إليهما. والحق أن البحث في طبيعة العقل اليومي (١٩٩٣) الذي نفترض أنه يتحكم أيّما تحكّم في تفكيرنا الحالي، هو الذي نبّهنا إلى سبيل في مساءلة فلسفة ابن رشد (١٩٩٥)، وبخاصة من زاوية اللاّفلسفة العمومية التي تفرضها العلاقة بالوجود التاريخي للملّة على الفيلسوف.

بقي الآن أن نلقي ضوءاً ما على طبيعة الدافع الإشكالي الذي قادنا إلى التلفّت نحو كتابات جبران (١٩٩١) وإقحامها في الأفق الذي يعمل داخله فلاسفة من حجم ابن رشد أو هيغل (!) إننا ننبّه أولاً إلى أنّ جبران ربما كان أول قارىء عربي بحجمه لآثار نيتشه؛ وثانياً إنّ طبيعة كتاباته التي درسنا هي فكريّة محض. لكنّ ما حدّد فعلاً اهتمامنا به إنما هو كونه يتوفّر على اضطلاع أساسي بمسألة العدمية. والحال أن هذه المسألة هي قطب الرحى في تفكير نيتشه ثم هيدغر الثاني. إن لجبران راهنيةً لم نقف عليها بسبب ضرب ما من التلقي «الأدبي» الذي لن تحرّرنا منه غير المساءلة الفلسفية.

ولذلك كلّه يمكننا أن نوضّح خطّة هذا الكتاب بوصفها تنقسم إلى مهمّتين، هما بمثابة

---

(١) M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 145.

أفقين يشرف أحدهما على الآخر من فرط الحرص على الصدور عن بؤرة إشكال واحدة: فَتَحْتَ عنوان «انفعالات الحداثة» حاولنا الوقوف على طبيعة المشهد الهرمينوطيقي الذي تفرضه علينا علاقتنا بالحداثة، سواء من جهة ما نحن جزء من الإمكانية الفلسفية للعالم الحالي، أم من جهة ضرب المعاصرة التي انخرط فيها العرب منذ قرن. وقد وجدنا أنّ الحداثة لا تزال لدينا «انفعالاً» لم نقوَ بعدُ على ترتيب الأفق الروحي الوجيه لتملّكه وتدبيره. وإذا كانت «الهيغلية المضادّة» هي البرنامج الصريح للفلسفة المعاصرة ـ وهو ما حاولنا أن نشخّصَه من زاوية الثقافة التي نفكّر بها ـ فإن ما يختصّ به المشهد الفكري العربي المعاصر إنما هو كونه يملك تجارب ووقائع «أدبيّة» و«روحيّة» لم تجدْ بعدُ الترجمة الفلسفية التي تستطيع مساءلتها بحسب درجة الأصالة التي تنطوي عليها. ولذلك حاولنا بالرجوع إلى جبران التنبيه إلى أنّ المشهد الفكري عندنا لا يزالُ «انفعالياً»؛ وهو ما يعني أنّ «الأدباء»، بالمعنى الواسع لهذه العبارة، هم المؤهّلون اليوم أكثر من غيرهم لتأصيله على النحو الذي هو شأنهم[1]. غير أنّ ذلك لم يكن مقصداً أخيراً لهذا النحو من البحث. فقد سعينا في الفصل الثالث إلى رسم خارطة للعقل اليومي الذي نفترض أنه هو الأفق الأصلي لتفكيرنا الحالي، ولا إمكان لممارسة فلسفية أصيلة تقوم على إغفال تلك الخارطة.

إن النتيجة الأخيرة للقسم الأوّل هي التنبيه إلى أن التدبير الوجيه لعلاقتنا بالحداثة هو اليوم جغرافي: رسم خارطة للعقل اليومي للعرب الحاليين، إذ ليس من عقل آخر. فإذا توفّرت تلك الخارطة أمكن عندئذ الانخراط في تأويل حاسم لإشكاليته.

أمّا في القسم الثاني الذي سميناه «نوابت الملّة»، فقد حاولنا أن نؤكّد فيه أنّ العرب ما برحوا يملكون تجارب فلسفية لم نشرع بعدُ في استشكال جذري للإمكانية الأصيلة التي تتوفّر عليها. وذلك يعني أنّنا نفترض أنّ الأفق الوجيه اليوم للتعامل مع التراث الذي يخصّنا، إنما هو بالتحديد الأفق الإتيقي، بوصفه الإمكانية الوحيدة التي تساعدنا على إثراء علاقتنا، الهشّة روحيّاً، بالعالم الحالي. ولقد بحثنا لدى الفارابي وابن باجة بطرق متعددة ومختلفة عن محور إشكالي واحد: إمكانية الفيلسوف من حيث هي إمكانية حياة جوهرية تمكّننا من ارتسام أساس إتيقي موجبٍ وغير عدمي لوجودنا «الحديث».

غير أنّ النتيجة الأخيرة لهذين الفصلين الرابع والخامس قد كانت مجلبة لصعوبات أساسيّة: لقد ظلّ الفيلسوف في أفق الملّة فيلسوفاً نابتاً، ولم يستطع التمسّك طويلاً بما حقّقه الفارابي من إمكان فلسفي لإرساء مدينة العقل.

---

(١) إنّ نبيّ جبران ومرداد نعيمة وأبو هريرة المسعدي وغيرهم.. إشارات لا تزال مبهمة نحو جهة تفكير لم يمشِ فيها إلى حدّ الآن إلاّ الأدباء. وذلك يعني أنّ هذه الأسماء القصوى للعرب الحاليين، لا تزال تنتظر من يترجمها إلى «شخوص مفهومية» (بعبارة لدولوز) تفكّر وتمنح الفكر العربي إمكانيات حاسمة للتفكير بنفسه، أعني للاضطلاع بحداثته بلا رجعة.

ولذلك حاولنا في الفصل الأخير أن نتصدّى بالتفكير لبؤرة الإشكال الذي ظل يحرّك هذا الكتاب ضمناً: إن هذه البؤرة هي إمكانية اللاّفلسفة كموقف روحي يجد في جهاز الملّة خطّته الخاصة. ومن أجل أن يكون مقصودنا بيّناً قدر الإمكان، حرصنا على إنجاز هذه المهمّة الأخيرة للكتاب بالإحالة على الفيلسوف الذي رفع التصادم بين الفلسفة والملّة إلى رتبة الإشكال الأصلي لطبيعة الفلسفة عند العرب بعامة، ونقصد بذلك ابن رشد.

ربّ إشكال نرى أنّه قد بلغ اليوم من الهشاشة الروحيّة ما جعله ينفتح على ضرب فظيع من الكليّة التاريخية التي لا مناص من الانخراط في مساءلة فلسفية حاسمة تكشف عن الأساس العدمي الذي قامت عليه. ونحن نفترض أنّ هذا الكتاب لا يعدو أن يكون مدخلاً إشكالياً مؤقّتاً للفحص عن طبيعة مسألة لا يبدو أنّنا نملك أفقاً وجيهاً لمعالجتها.

فإذا فرغنا من ذلك عاد البصر إلينا وهو حسير: إنّ علينا أن نشرع للتوّ في ترتيب السؤال عن ذلك الشبح الذي تفترضه هذه الأبحاث، نقصد هذا السؤال: من هو الفيلسوف؟ ذلك هو مطلب الخاتمة وما هي بالخاتمة، بل هي على الحقيقة محاولةٌ لبدءٍ آخر.

تونس، صيف ١٩٩٧.

القسم الأوّل

انفعالات الحداثة

ـ ١ ـ

التفكير مع هيغل ضدّ هيغل

أو الفلسفة في نهاية التاريخ

«لقد أبصر هيغل بكلّ ما كان يُمكن الإبصار به، بيد أنّ المطلوب إنما هو أن نعرف ما إذا كان قد أبصر انطلاقاً من المركز الجذري للفلسفة، وهل اسْتَوْفَى كلّ إمكانات البدء، حتّى يُمكنه أن يقول إنّه قد بلغ من الأمر غايته».

هيدغر، الأعمال الكاملة، ج ٢٤
(درس صيف ١٩٢٧)

«نحن (. . .) هيغليّون، حتّى ولو كان هيغل لم يُوجد قطّ».

نيتشه، العلم المرح (١٨٨٢)

هل الكتابة الفلسفية مُمكنة بعد هيغل؟ هذا السؤال ليس لغزاً أحمق، بل هو نفسه السؤال الذي لخّص به ميشال فوكو في درسه **نظام الخطاب**[١]، كلّ عناصر الأثر الذي أحدثه جان هيبوليت Hyppolite في الفكر الفرنسي، بترجمة وشرح **ظاهريات الروح**، الكتاب الكبير الأول لفلسفة هيغل. ولكن هل يكفي الفزع من الكتابة لرمي فلسفة هيغل في سلّة مهملات البيت الفلسفي المهجور منذ القرن الماضي وعدم قراءتها[٢]؟ لنقل مع عارف كبير لهيغل، برنار بورجوا Bourgeois: إن الكثير «يتجاوز هيغل دون المرور به» Dépasser Hegel sans passer par lui[٣]. ولو أخذنا الكلام على علاّته الأولى حين نفكّر أو ندخل ساحة المفهوم

(١) M. Foucault, *L'ordre du discours*. Leçon inaugurale. College de France, n° 53, 1971, pp. 33 - 35.

(٢) وهي عادة سنّها عديد الكتاب الذين ينضوون تحت عصبة الوضعية مثل راسل أو كارناب.

(٣) G Bourgeois, «Présentation» de: *L'encyclopédie des sciences philosophiques*, I- La science de la logique, Paris, Vrin, 1970, p.p. 78 et 59.

لقُلنا: إن الذي يصرّف فعل dépasser بدون الفعل passer لا يبقى لديه من ذلك الفعل سوى حرف النفي dé [١]. إن فلسفةً تتجاوز هيغل دون المرور به، هي في سرّها مخيّرة بين أن تنفي نفسها، ما دامت تنفي ماهية التفلسف بما هو كذلك[٢]، أو تتحوّل إلى مغامرة لعب النّرد الذي تنخره الصدفة من كل جهة. لا الوضعية ولا نيتشه بقادرين على تجاوز هيغل دون المرور به[٣]. فماذا يعني العلم إذا كان خالياً من النسقية[٤]؟ وماذا يعني فكر الاختلاف إذا كان عاجزاً عن إنتاج الحقيقة التي تجعل بشريتنا ممكنة ومحتملة[٥]؟ إننا كثيراً ما نُبالغ في تعداد

---

(١) ولا أحد يغافل عن موقع «النفي» من عمل الفكر على رأي هيغل. لكنه وكما يوضّح هو نفسه منذ ظاهريات الروح ليس بالنفي المجرد بل النفي المتعين، أي الذي يوجب مضموناً بنفسه، انظر: Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, traduction de G. Jarczyk et P.J. Labarrière, Paris, Gallimard, 1993, pp. 137 - 138; 160 - 161. (Sigle: *Phéno.*).

(٢) وذلك أنّ أي فلسفة إنما هي محكومة في رأي هيغل بأمرين في الوقت نفسه: الوعي بحدودها وجزئيتها وتفردها، ولكن مع الانخراط الحاد في تجاوز تلك الحدود إلى الكلّي المتيقظ في ما هو جزئي فيها. ولا يتم التجاوز ذاك إلا بمعالجة تلك الحدود (Grenzen, Limites) على أنها حواجز (Schranken, Bornes) عما من شأنها أن ترفع وعيها إليه. انظر: Hegel, *Science de la logique*, Premiere tome - premeir livre, *L'Etre* (1812), trad. P.J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1972, pp. 96 sq. et 107 sq. (Sigle: *Logique I*)

(٣) لقد أدرك ذلك نيتشه بنفسه ومبكراً. انظر: F Nietzsche, *Le Gai Savoir*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1958, p. 357.

(٤) فإننا كثيراً ما نخلط بين النسقية وبناء الأنساق، بين ضرورات الفعل النظري والمذهبية التي تصاحبه أو تدعو له. ولذلك فلفظة النسق لا تأخذ المدلول نفسه هنا لو صرّفناها على الجهة التي فكّر بها هيغل نفسه، فإنه لا يقصد بها شيئاً آخر سوى أن أصلح عنصر بفعل التفلسف إنما هو «المفهوم» بما هو سعي الفكر إلى المعرفة الكاملة شكلاً وتحقيق ذلك مضموناً في الوقت نفسه انظر: Hegel, *Phéno.*, op. cit., p. 71; G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, Minuit, 1991, p. 14.

(٥) فلا ينبغي أن نتمثّل «الاختلاف» بين أشكال التفكير بوصفه عقبة كأداء بينها، فليس يكون ههنا اختلاف أصلاً إذا لم يكن بينهما نوع ما من العلائق والصرورات والتطابقات المتوارية. وقد حدّد هيغل في علم المنطق أنّ الاختلاف إنما هو تعيّن من تعيّنات كل ماهية: إذا هي تبنّتْ لنفسها «هوية» تطابقها، فإنها لا تلبث أن تصير إلى ما ليس هي، إلى ما هو ممكن فيها، وذلك على الوجه الذي هو لها. إنها ما إن تفكّر بنفسها حتى تولّد الاختلاف فيها، أي أصبح بها الممكن قادراً على التحقّق والتعيّن وإنتاج «الحقيقة». فليس «الاختلاف» بين أشكال التفكير مدعاة لبناء الفروق الاعتباطية بينها، وافتعال العداوات الوضعية بين الفلسفات. إنما الاختلاف هو سعي الفكر الجاهد إلى تخصيب إمكانيات الفعل وتعديدها، لا تفكيك الفلسفة وتحويلها إلى أحزاب. وحتى لا يكون «الاختلاف» عبودية مقلوبة، لا بد من تأسيسه على «حرية التفكير» انظر: Hegel, *Science de la logique*, Premier tome - deuxiéme livre, *Doctrine de l'Essence*, trad. P.J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1976, pp. 46 - 48 (Sigle: *Logique II*); F. Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, Paris, éd. Bilingue, Aubier, 1978, § 24 sq.

الاختلافات بين الفلاسفة، في حين أنّ الفروق بينهم ملتبسة ومتشعبة إلى حدّ اللاّفكر. إننا نحتاج اليوم، وربما أكثر من أيّ وقت مضى، إلى قليل من «التسامح»[1] مع الفلاسفة، حتى يصبحوا ممكنين فيما بيننا[2]، وحتى تكون الفلسفة حاجة يومية لعقولنا المتعبة بمختلف أشكال الردّة عمّا نفعل وعمّا نفكر[3].

إنك لا تزال تسمع عن فشل الهيغلية، وروحها الكلّياني[4]، ونزعتها إلى النسق المنغلق، وإلباسها لكل عقل جبّة المطلق، وتحويلها الفلسفة إلى لوح محفوظ[5]، وإعلانها «موت الفن»[6]، وإقامتها الدولة في كل شبر من فرديتنا[7]، وتعقيلها كلّ ركن من

---

(١) وربما أيضاً بالمعنى الذي قصده جون لوك في رسالته. انظر: جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة عبد الرحمن بدوي (عن اللاتينية)، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨، ص ٧٧ وما بعدها.

(٢) فهل نفكّر «اليوم» إلاّ لكي يصبح الفلاسفة ممكنين بيننا؟ وذلك برغم أن السؤال الأصلي لا يزال قائماً: متى يصبح ظهور الفلسفة ممكناً؟ إننا منذ محاولة الفارابي في كتاب الحروف لم نملك بعدُ نظرة «المفهوم» إلى الزمن التاريخي الذي نمثّله، وإنْ كنّا نملكه زمنياً. فمتى «يرفع» ذلك المفهوم زمنه، فنتفلسف حقاً؟ وفي الشروط التي حددها هيغل في الفقرات الأخيرة من الظاهريات Cf. Hegel. *Phéno.*, op. cit., pp. 684 sqq. وقارن: الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ط ٢، ١٩٩٠، ص ص ١٣١ ـ ١٦١.

(٣) ربما كانت «الردة» عن الزمن الحالي والنقوص إلى طفولتنا «الإسلامية» شكلاً من «الانحطاط» الذي يحصر عصرنا الفكري، أعني موضوعة السلب التي لا بد من الاشتغال عليها. إنّ الوضعية أو المسيحية قد لعبت ذلك الدور في لحظة ما من تفكير هيغل. ولكن كيف السبيل إلى «رفع» ذلك الانحطاط مفهومياً؟ قارن: Hegel, *Phéno.*, op. cit., pp. 482 sq et 666 - 672.

(٤) ربما أمكن جمع أعمال بوبر وأدرنو وهوركايمر وماركيوز حول هذه النقطة. انظر: K. Popper, *La Société ouverte et ses ennemis*, trad. fr., Paris, Seuil; Adorno et Horkheimer, *La dialectique négative*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1974; M. Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, trad, fr , Paris, Minuit, 1968.

(٥) بحيث إن معرفة هيغل لا تزال مقصورة لدى البعض على ترديد فهارس مؤلفاته، أو اختزال حركة تفكيره في «تراث» الجدلية في صيغتها المدرسية. Cf. *Phéno.*, op. cit., p. 126.

(٦) إشارة مشوهة إلى تمييز هيغل بين عهد الفنّ بما هو الشكل الأرقى لتجلّي روح شعب ما، ومولد الاستطيقا، بما هي التحديد الفلسفي الحديث لماهية الفن. انظر: Hegel. *Esthétique*, premier volume, trad. S. Jankélévitch, Paris, Flammarion, 1979, pp. 26 - 26.

(٧) إشارة غير دقيقة إلى فكرة الدولة عند هيغل بما هي الروح الإتيقي المتحقّق لشعب ما، على شكل كلّية شاملة، تعبر كل وجود فردي ـ لأننا نفترضه لحظة عاملة فيها، ما دامت هي الطور الأقصى من تاريخه والمعنى الأقوى له. انظر: Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. R. Derathé, Paris. Vrin, 1982, §§257, 260, 262, 325.

العالم[١] ، واعتمال الحروب والشرور أدواتٍ لمكر العقل[٢] ، وشدّ الإنسانية الحالية إلى نهاية التاريخ. . إلخ، كأن الفلسفة قد أصبحت منذ قرنين عملية تأبين واسعة لجثة هيغل ونثرها على طرق الفكر، حتي لا يكون التفلسف بعده سوى فتات المعقوليات المحلّية والتواريخ الخاصة والفرديات المعزولة والدول المتنافية[٣] . لقد أصبح التفلسف نفسه مؤسَّساً على تصوّر «نهاية» ما للفلسفة ولدورها وموضوعها ووضعها. . إلخ[٤]'. قد يكون هذا القول مبالغة فجّة أو انحساراً للبصر عمّا يتراءى لكلّ الناظرين. بيد أنّ الفكر قد تدفعه «حاجته»[٥] وعلاّته إلى مبالغة، أو انحسار ما عمّا يقال وعما يُفكَّر فيه[٦] حتى يصبح تبصّره بنفسه وبالحقل المحايث لماهيته، ممكناً ومشروعاً.

---

(١) إشارة جانبية إلى جملة مركزية في تصدير مبادىء فلسفة الحق تنصّ على «أن ما هو عقلي إنما هو فعلي، وأن ما هو فعلي إنما هو عقلي». والخطأ ناتج عن عدم إدراك التمييز الذي يضعه هيغل في علم المنطق بين واقعي réel وفعلي effectif: فالأول مجرد «الكيان» في تعيّن كمّي وكيفي ما، أما الثاني فهو أكثر من مقولة «الكيان» être: إنه تعيّن في الماهية نفسها، عامل فيها بما هو ممكن وضروري معاً، وقد تحقّق «وجـوداً» existence. انظـر: Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p. 55; Hegel, *Logique* I, op. cit., pp. 89 sq.; Hegel, *Logique* II, op. cit., pp. 247 sq.; Hegel, *Phéno.*, op. cit., p. 87.

(٢) وهو حكم «أخلاقي» على تصوّر «سياسي، يضعه هيغل تفسيراً مفهومياً لما يقع بين الدول الجزئية من حروب، بما هي أشكال ووسائط تحقّق التاريخ الكوني، ما دامت العلاقة بين هذه الدول إنما هي علاقة «عنف» إذ لم تخرج من «حالة الطبيعة» فيما بينها. انظر: Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., §§ 337, 338 sq.; Hegel, *La Raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, coll. 10 - 18, Paris, Librairie Plon, 1965, pp 107 - 110.

(٣) لذلك لم يعد ممكناً بعد هيغل أن يفكر الغرب بأنه الشكل التاريخي الكوني بدون إسقاطات. وإن ذلك هو ما جعل فكرة «أوروبا» أو «الإنسانية الأوروبية». . . إلخ، موضوعة جوهرية في تفكير فلاسفة شديدي الاختلاف مثل نيتشه أو هوسرل أو هيدغر. انظر: F. Nietzsche, *La volonté de puissance*, trad. fr., Paris, Librairie Générale Française, 1991, «Le nihilisme européen» §§ 1-86; M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1967, ch.I; E. Husserl, *La crise des sciences européennes*, trad. fr., Gallimard, 1976.

(٤) وهو أمر قد أصبح بعد هيدغر تقليداً قلّما ينجو من ادّعائه متفلسف ممّا نعرف بحكم نوع الثقافة التي نحملها. قارن: M. Heiddegger, «La fin de la philosophie et la tâche de la pensée», in: *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976.

(٥) حول مفهوم «حاجة الفلسفة» عند هيغل انظر: Hegel, *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, trad. fr., par B Gilson. Paris, Vrin, 1986, pp. 109 - 112.

(٦) هو انحسار عمّا يسود وليس له من الأحقية سوى عنف الحشد أو القصر أو العنف العاري نفسه. قارن: Hegel, *Phéno.*, op. cit., pp. 126 - 128.

ولكن لنعدْ قليلاً إلى الأشياء كما كان يقول هوسرل[١] ، ولنستمعْ إلى هيغل نفسه ولنفكّر مع الصوت الذي يفلح في بنائه فينا. لقد ميّز كانط جيّداً بين أن نعرف، وأن نفكّر[٢] ؛ بين أن نبني جملة منسّقة من الأحكام المنطبقة في تجربة ممكنة[٣] ، وأن نصرّف أوهام العقل حول قُدراته في الحقول التي لا يقوى على الإقامة فيها بلا أخطاء ولا مبارحتها عن أحقيّة[٤] . ولنسألْ ما الفاصل الذي يُمكن ارتسامه بين أنْ نعرف فيلسوفاً، وأن نفكّر معه[٥] ؟ بين أن نبني فلسفته في مخيالنا النظري كجملة من الأحكام والقضايا، وأن نصرّف أسئلته الأصلية حول قُدرات التفكير التي اخترعها، وفي «حقل المحايثة» الذي سطّره لنفسه كما يقول دولوز[٦] . فالتفكير مع فيلسوف لا يعني التنصّل من معرفته المضنية، بل محاولة بناء حساسية خاصة لاكتشافه، واختراق قشرة الوهم التي تحجبه عنّا[٧] . فما أكثر الذين يعرفون هيغل وما أقلّ الذين يفكّرون معه. وإنَّ أكبر الأوهام لمعرفة لا تفكّر[٨] ، أعني تقصُر عن التلفّت جهة الأفق النظري الذي بناه لنا، وقبلة الأسئلة التي أجاب عنها بدلاً عنا[٩] . إنّ الفلسفة،أيّ فلسفة،إنما هي محجوبة قدر الإمكان بما ليس هي إلاّ عرضاً، كأنّما مقدورها أن

---

(١) René Scherer, «Husserl, la phénomenologie et ses développements», in: *La Philosophie: de Kant à Husserl*, Sous la direction de F. Châtelet, Paris, Marabout, 1979, p. 286.

(٢) E. Kant, *Critique de la raison pure*, Préface (1787), trad. fr., Paris, éd. Quadrige/ P.U.F., 1984, pp. 22 - 23 (AK, III, 17).

(٣) وهو ما يقابل في تخطيط نقد العقل المحض، ما يسمّيه كانط «التحليلية المتعالية».

(٤) وهو ما يقابل «الجدلية المتعالية» من التخطيط المذكور. انظر الهامش السابق.

(٥) لا ينبغي أن نأخذ لفظة «الفاصل» ههنا في معنى الفصل الكاذب بين أن نعرف وأن نفكّر، بل في معنى التمييز الجوهري بينهما، فإنّنا نقصد بذلك أنه من الخُلف فلسفياً أن نحصّل معارف لا يصاحبها تفكير دائم. وحدها المعرفة الفلسفية تفكّر أي تنتج إمكانيات المعرفة بقدر ما تعرف. وليس بطمع في فصل مجرد بين المعرفة والتفكير سوى الرأي العامي الذي يدحضه هيغل في تصدير ظاهريات الروح انظر: Hegel, *Phéno.*, op. cit., pp. 124 - 126.

(٦) G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie?* op. cit., p. 38 sq.

(٧) فليست الفلسفة على رأي هيغل ضرباً من عرفان «الخاصّة»؛ إنّها ليست خاصّة إلاّ بتحديد الإنسان بما هو كذلك. وهي لا تكون مقصورة على فئة إلاّ لكونها تشكو نقصاً في ماهيتها وتعيّنها. انظر: Hegel, *Phéno.*, op. cit., p. 77.

(٨) «لا تفكّر» المعرفة إذا هي حصرت نفسها في تحديدات مثبتة صارت غير قادرة على إنتاج ما تحتاجه من التعيّنات الأكثر تعبيراً عن ماهيتها، وذلك هو الوجه السالب فيها. إنها لا تفكّر ما دامت لم تدرك بعد أنها «الفكر» نفسه في نشاطه وحركته. انظر: Hegel, *Logique I*, op. cit., p. 6; *Phéno.*, op. cit., pp. 92 sq.

(٩) في معنى كون الفلسفة وليدة «حاجة» محددة داخل عصرها. إنها «إجابة» ما ولذلك هي حسب هيغل «متأخرة» عن السؤال الذي تولّدت عنه، لكن ذلك التأخر لا يعني سوى شيء واحد: انتظار «الوقت» الذي يصبح فيه وجود الفلسفة ضرورةً لا مردّ لها. انظر: Hegel. *Phéno.*, op. cit., p. 127; *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p. 57.

تظلّ دوماً على مقربة صغيرة من بيتها السرّي لكنها لا تلجه إلاّ محالاً. الفلسفة تُقدّ من النحو وقليل من الدولة والحب وبعض من الأرقام[1] إلاّ أنها لا تصنع لحمها التاريخي إلاّ من اللاّفلسفة أعني من اللاّتفكير[2] .

ولذلك فقد حاول هيغل في ظاهريات الروح أن يزجّ بـ «اللاّفلسفي» (والعبارة لهيغل) إلى حقل المحايثة الوحيد الممكن بعد سبينوزا: «المطلق» بما هو البدء العقلي المكتمل والمساحة المسطورة لكل تفكير[3] . ليست اللافلسفة جهلاً ولا عدم المعرفة ولا القصور عن التفكير[4] . إنها على العكس من ذلك لتشكلّ أرض التفلسف نفسه ومحيطه الأول والأخير، وشكل المعاصرة المفروض عليه سلفاً. إننا دوماً مُطالبون بصنع حقائقنا من أوهامنا، ونحت أدوات تفكيرنا من معارفنا الكسولة[5] . ولذلك فظاهريات الروح تنفجر أمامنا كجملة من أشكال أو «وجوه» اللاّفلسفة واللاّتفكير، إذْ ماذا يُدرك الوعي في كسله اليومي والجزئي سوى إحساس ما بأنه هنا والآن يقيم مدينة الخطأ واللاوجود[6] ؟ ثم بماذا يظفر هذا الوعي عندما يتعرّف ذاته تقيم خارجه سوى بأن الشيء الذي يعانده بحضوره الساذج والقبيح، لا يعدو أن يكون أحد أشكال ذهنه، المغلّفة بأوهام المعرفة التي يبنيها لنفسه خارجه؟ وأيّة علاقة مع الآخر هي ممكنة، إذ هو يثوي في ماهية الفعل الذي أصنع منه ذاتي؟ إنّ نزاعاً ما مع الآخر سيكون ضرورياً، أعني أنطولوجيا، لا بوصفي ذاتاً فقط، بل بما أنا «آخر الآخر» وتناهيه. إن كلاً منا يسطّر للآخر حدّه الميتافيزيقي الفظيع، ويبني له بوّابة على الموت. لأن من لا يقيم في وجه الموت، كما يقول هيغل: لا يَحْيَا، ومن لا يُحدث جنازته بنفسه لا يفكّر[7] .

---

(١) Cf. A. Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, Paris, Seuil, 1989, pp. 13 - 20.

(٢) إنما الفلسفة على رأي هيغل مطالبة أولاً برفع «اللاّفلسفة» التي تعرض لها من كل صوب. وهذا موقف مبكّر في تفكيره. انظر مثلاً: Hegel, *L'essence de la critique philosophique*, trad. B. Fanquet, Paris, Vrin, 1986, p 99. وقد نشير هنا إلى أن نحت الألفاظ على جهة النفي بـ «لا» مثل «اللافلسفة» و«اللاحقيقة» و«اللاحرية»... إنما هي عادة لازمت هيغل في كل كتاباته وخاصة علم المنطق. وبيّنٌ أن مرجع ذلك ارتباط لغته بالمضمون الذي يتصرّف فيها.

(٣) أما عن سؤال «لماذا البدء بالمطلق؟»، فإنّ هيغل يذهب إلى أنّ من طبيعة الفلسفة أن تطرح نفسها وهي مكتملة الماهية وإنْ كانت غير مستكملة بعدُ لمسار تحقّقها. وأيضاً إنّ الذي يبدأ وهو يعرف أنّ «النهاية» متضمَّنة في بدئه لن يحفل بعوارض الوعي الجزئي الذي لم يدرك بعدُ المسيرة التي قطعها نحو الكلّي الذي يفترضه. انظر: Hegel. *Phéno.*, op. cit., pp. 83 - 88; Hegel. *Logique I*, op. cit., pp. 39 - 52.

(٤) لا تبدأ الفلسفة من صفر بل من كمية اللافلسفة التي بحوزتها. ولذلك فإنّ هناك دوماً شكلاً ما من «اليقين» الذي نبدأ به مهما كان هذا «اليقين» كاذباً. انظر: Hegel, *Phéno.*, op. cit., pp. 147 sq.

(٥)) فإنّ «الوهم» لحظة في صلب بناء معرفتنا للأشياء. انظر: Hegel, *Ibid.*, pp. 163, 172 - 174.

(٦)) وهو ما يقابل في مسار ظاهريات الروح لحظة أو وجه figure «الوعي».

(٧)) أو ما يسمّيه هيغل بلحظة «الوعي بالذات».

إنّ عظمة هيغل هي في أنه قد جعل الفلسفة تشتقّ ماهية فعلها من إقامة عنيدة داخل حقول اللاّفلسفة، وتبني تعيّناتها وأشكالها، وتخلق مفاهيمها، من مادّة كسولة ومرتدّة دوماً: هي جهل الآخرين بها وخوفهم منها في الوقت نفسه، الجهل بالفلسفة والخوف منها هما اللاّفلسفة بعينها[١]. وفي مواجهة اللاّفلسفة لا يحتاج التفكير إلى دليل. ولذلك يؤكد هيغل أن «ظاهريات الروح» ليست دليلاً على إدخال الوعي اللاّعارف إلى المعرفة. إنّ المهم عند هيغل هو أنّ الفكر ليس شيئاً آخر سوى فعل الفكر على كمية اللاّفكر التي يحتويها سلفاً. إنه لا يتّخذ الواقع الخارجي جوهراً يُعبّر عنه بل إنه ذاتية نشيطة تحرص على تحويل كل ما هو «لا فلسفي» فيها إلى أداة للتفكير»، أي إلى عنصر عامل داخل «تجربة»[٢] لم تعد المشكلة أنها ممكنة قَبْلياً كما لدى كانط، بل كونها الشكل الوحيد لوجود الفكر. التجربة عند هيغل هي الاسم الآخر لعملية توليد الفلسفة من اللافلسفة، وبناء الفكر بالاشتغال على اللاّفكر. إنّ ذلك هو الذي يبرّر مثلاً بدء ظاهريات الروح بأقل نقطة فلسفية فينا أي وعينا اليومي الكاذب. ولذلك كان لا بدّ لهيغل من أن يوسّع من مفهوم «التجربة» في القسم «الثاني» من الظاهريات لكي يتحوّل من نطاق المعرفة التي تبنيها ذاتية تتحكم في الظواهر كما تتحكم في ماهيتها، إلى نطاق الإنسانية نفسها، عندما تطرح وعيها للعالم كبُنية أو ماهية أولى لوجودها[٣]. فإنّنا لا نجرّب بحواسّنا بل بوجودنا أيضاً: لكن الخطر هو أن الإنسانية عندما تجرّب، تجرّب على ذاتها وعلى ماهيتها، وبالتالي تبذّر كلّ الممكن التاريخي الذي بحوزتها. فعلى خلاف ما نظن عادةً، التاريخ عند هيغل أيضاً لا يعيد نفسه. إنّه مجرّد ما يحدث،

---

(١) فالفلسفة مطالبة دوماً بتنصيب نفسها داخل محيط لا يؤمن بها، داخل ما هو «لافلسفي» إلى حدّ أنها قد تحتمي بالدولة نفسها لتحقيق ذلك. انظر: Hegel. *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p. 52 sq.

(٢) وإنّنا لنجد لدى هيغل مفهوماً خاصاً عن «التجربة» بقدر خصوصية ظاهريات الروح، حيث يعرض العناصر الأساسية لهذا المفهوم وكيفية اشتغاله. وبكلمة واحدة، إنّ هيغل يرفض الطريقة «النقدية» في طرح مسألة المعرفة الفلسفية، وخاصّة معاملة التجربة على أنها مجال «خارجي» يطلق عليه الذهن أفعاله «القَبْلية». إنما التجربة بالأساس ضربٌ من الوجود، وجود الوعي المجرّب على نفسه بجملة التعيّنات التي يكتسبها داخلها. ويجب ألا ننسى أن العنوان المفصّل للظاهريات إنما هو «علم تجربة الوعي». انظر: Hegel, *Phéno.*, op. cit., pp. 79 - 90; 131 - 146; Heidegger, «Hegel et son concept d'expérience», in: *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. fr., Paris, Gallimard, Coll. Tel, 1986, pp. 163, 170, 219 sq.

(٣) وفي واقع الفكر فإنّ عبارة القسم «الثاني» هذه غير دقيقة وناتجة عن تأويل خارجي. أما اليوم فجميع دارسي هذا الكتاب يفضّلون الحديث عن فصول داخل مسار processus واحد، من «الوعي» إلى «المعرفة المطلقة» مروراً بـ«الوعي بالذات» و«العقل» ثم «الروح الإتيقي» و«التنويري» و«الأخلاقي» ثم «الديني». انظر: P.J. Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la phénomenologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1968, pp. 17 et 28.

ينسحب منه العقل إلى هموم أشدّ تعبيراً عنه وأكثر قرباً من حقول التوتّر الكامن فيه[١] .

لقد علّمنا هيغل أنّ كلّ فكرٍ مطالبٌ من الداخل بملاقاة الآخر المشتق منه ضرورةً[٢] . وهذا الآخر هو اللاّفلسفة، كمية اللاّفلسفة التي تظل تهدّد كاللعنة، كلّ قدرة على التفكير، وتشدّ كلّ من يدّعي التوحّد، إلى صراع مقيت لكنه خصب حول الاعتراف، ليس فقط بالآخر، بل بنفسه أيضاً، بوصفه آخر الآخر في الوقت نفسه[٣] . إن «عنفاً» ما هو الذي يدعونا إلى التفكير[٤] ، أو قُلْ إنّ عنفاً ما ينبغي ممارسته على أنفسنا لكي ندخل ساحة التفلسف بما هي «ساحة حرب» Kampfplatz حتى بالنسبة لأكثر العقول دعوةً إلى السلم الدائمة، كانط الصفحات الأولى من تصدير الطبعة الأولى من **نقد العقل المحض**[٥] . ولذلك فليست معرفة كل ذات سوى كميّة «اليقين» المهتزّة التي تكوّنها حول ماهيتها، ولن تفلح في تحويلها إلى «حقيقة» إلا بالتضحية بجزء أساسي من تلك الماهية نفسها[٦] : إننا لكي نتفلسف مدعوون

---

(١) إنه بقدر ما يكون التاريخ جزءاً من تحقّق المفهوم، وليس عارضاً خارجياً مقلقاً له، يكون المفهوم قادراً على رفع ذلك الوجه العَرَضي والمقلق، مدمجاً له في بنية المعرفة التي لا فرق فيها بعدُ بين أن تكتشف ماهيتها، وأن تتجلى في تجربة الوعي. انظر: Hegel, *Phéno.*, op. cit , pp. 687 - 695.

(٢) فإنّ «الوعي بالذات» مشروط عند هيغل بتكوّن الآخر داخلنا، والعمل على امتلاكه من ذلك الداخل نفسه، لأن التعارض معه تعارض مع أنفسنا، أي عجز عن استكمال المقدور الذي بحوزتنا. انظر: Hegel, *Ibid.*, pp. 217 - 227; Cf. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, pp. 51 - 56.

(٣) Hegel, *logique I*, op. cit., pp. 42, 87, 315.

(٤) إنّنا لا نستقي لفظة «العنف» من سياق عملي بل من صلب «المنطق» نفسه. فإنّ هيغل يُحدّد العنف في «نظرية الماهية» بأنه «ظاهرة الاقتدار (macht, puissance)، أو الاقتدار من جهة ما هو [شيء] خارجي. . .» انظر: Hegel, *logique II*, op. cit., pp. 289, 290. بيد أنّ السياق المخصوص للمعنى المقصود ههنا إنما هو سياق الظاهريات حيث يبرز «العنف» كقوة تفرض على «الوعي» التنصل من عاداته ودفعه جهة المعرفة. إنّه مدعوّ إلى أن «يمشي على رأسه» انظر: Hegel, *Phéno.*, op. cit., pp. 88 - 89 et 197 sq.

(٥) إنّما الفلسفة حرب بقدر ما هي سلم، ولا معنى لموقف جزئي ههنا: لأن الذي يفكّر فعلاً يُخاطر بماهيته أي يصرّف الكمّ الأقصى من قواه ضدّ الكمّ الأقصى من «اللاّفكر» الذي يعرض له، وهو لذلك مدعوّ دوماً إلى إدخال السلم إلى الخطاب حتى لا يكون الفكر من جنس عدوّه. قارن: Hegel, *Phéno.*, pp. 364; Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie II*, Coll. Folio/ Essais, Paris, Gallimard, 1991, pp. 188 - 190; E. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1950.

(٦) فإنّ أقصى يقين الوعي هو وعيٌ بذاته. وهو من يرفع «يقينه» إلى طور «الحقيقة» حتى يحوّل الوعي بذاته إلى «وعي بالواقع» في الوقت نفسه. وذلك هو طور «العقل»، الوجه الثالث من المسار الظاهراتي. ويبيّنُ أنّ هيغل يُميّز بين «اليقين» Gewissheit و«الحقيقة» Wahrheit: الأول ما يكسبه الوعي عن ذاته فحسب، أما الثانية فهي امتلاك هذا الوعي ليقينه بنفسه وبالواقع الخارجي في آن معاً: انظر: Hegel, *Phéno.*, op. cit., pp. 253 - 260.

وبشكل محرج إلى التخلّي عن التصوّر الحالي لأنفسنا. فإن صراع الاعتراف بين البشر كماهيات مستقلة ومتناهية، يعني بالنسبة لهيغل أن الصراع ثابت في بنية العلاقة بينهم، لكنه يعني خاصة أن الفلسفة لا يُمكن لها أن تقيم حقيقة البشر في نزاع تركيبي للرغبات والأسباب في فضاء سياسي أناني مؤسَّس على عنف البقاء كما لدى هوبز[١] . وإنما هي تشدّ نزاع البشر إلى ماهية النزاع نفسه أي ضرورة الاعتراف بالبشر ليس كأشكال متهافتة من فكرة الآخر التي لم يقوَ العصر الكلاسيكي على بنائها بشكل موجب باستثناء حالة سبينوزا ولأسباب مختلفة[٢] ، وإنما كوجوه figures أو قوى تسعى إلى تصريف ما هو بشري فيهم أي النشاط العقلي الحرّ الذي يشكّل كينونتهم. إن ذلك هو الذي دفع مفكّراً أمريكياً، هو فرنسيس فوكوياما، إلى تحويل فكرة نزاع الاعتراف عند هيغل إلى أداة تفكير خصبة لتأوّل ما وقع في أوروبا الشرقية منذ نهاية الثمانينات: إن الشعوب هناك تُطالب أولاً بماهيتها البشرية، أي بالاعتراف الكلي بالأفراد بوصفهم كائنات مريدة وقادرة على إنتاج شكل اليقين الذي يخصّها في هذه اللحظة من تاريخها[٣] .

إننا كثيراً ما نعتقد أن التفكير عند هيغل جملة من المقولات التي تُشدّ إلى بعضها بعلاقات جافّة وصعبة التحديد، في حين أنّ هذه المقولات التي تؤلّف منطقه مثلاً ما هي سوى لحظات متمايزة وحيّة، وقادرة دوماً، في سياقها الخاص، على بناء مضامينها واختراع حقيقتها، نفسها بنفسها، وكل ذلك بموجب طبيعة محايثة، أي لا تستلف من خارج عملها أو نطاقها، طرفاً دخيلاً، مشرّعاً لها أو حاكماً عليها، أو ضامناً لمعناها. إنّ أهمّ ما يبقى لنا بعد قراءة علم المنطق لهيغل مثلاً هو أنّ الفكر ساحة حرب حيث لا معنى إلاّ لما يُشارك ويُنتج ويُقاوم[٤] . إنّ كل شيء «لحظة» داخل كلّ نشيط، أو «قوّة» منتجة لخصائصها، أو «واقع»

---

(١) Th. Hobbes, *Man and Citizen*, England/ U.S.A. Humanities Press/ Harverster Press, 1972. «On Man» XI, 6, pp. 48 - 49. «The Citizen« 1, 2, 9, p. 110 sq; D. Resenfield, *Politique et liberté*, Paris, Aubier, 1984, pp. 112 - 114.

(٢) فإنّ سبينوزا لا يجد في صراع فردين بسبب «تشوّق» كل منهما لشيء واحد إلاّ ما ينتج عن «الأهواء» التي تعرض لهما، أما من جهة «طبيعة» أو «ماهية» كل منهما، فإن التوافق ممكنٌ بل وأمر مندوب له بالعقل: فإنّ «تشوّق» كل منهما إلى المتشوق نفسه إنما هو الدليل على توافقهما في «الطبيعة». ويبّنٌ أننا نصرّف هنا سبينوزا وهيغل ضدّ هوبز. انظر: Spinoza, *Ethique*, trad R. Misrahi, Paris, P.U.F., 1990, Part. IV, Prop. 33 - 35; et notes et commentaires du traducteur, pp. 430 - 441.

(٣) Francis Fukuyama, «Le début de l'histoire», *in*: *Magazine littéraire*, n° Nov. 1991, pp. 37 - 38.

(٤) يقول هيغل في تصدير فلسفة الحق: «إنّ ما يعلّمنا إياه المفهوم، يكشفه لنا التاريخ بالضرورة عينها». وإنّ التساوق ههنا بين المفهوم والتاريخ معناه أننا يمكن فعلاً أن نقرأ علم المنطق بفلسفة التاريخ التي يتضمّنها: فلسفة تمتصّ «الحرب» كمكوّن جذري لمسارها. انظر: Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, p. 58; § § 324 et 355 - 360; Hegel, *Phéno.*, *op. cit.*, pp. 515 sq.

يبني ضرورته بكل ما هو ممكن فيه. لقد علّمنا أن الفكر مسار عقلي محرج وصلب، لأنه يفرض علينا وعلى نفسه أولاً دروباً متشعبة، مزروعة بالمفاهيم وأشكال الماهية، العصية على كلّ تحديد قد يزعم أنه نهائي أو قارّ. ولكنّ هذه الحرب التي يخوضها الفكر داخل عنصره المفهومي المرن بكل اقتدار، ليست بأيّ معنى حرباً خاسرة، ريبيّة، أو عدمية أو صورية، بل هي فعل التفكير نفسه، ضد كميّة اللاّفكر التي تعمل فيه. إنه يعمل على استكمال نفسه بوصفه نمـاءً لامتكافئاً بعد، وربما دوماً، مع مفهومه أي شكل التعبير الأقصى عن ماهيته كفكر، وشكل التحديد الأقصى لمضمونه. فإنّ كلاّ من ظاهريات الروح وعلم المنطق يتضمّن طبقتين متضافرتين من الجهد النظري، تعمل كلّ منهما وفقاً لنظام يخصّها، ولكن انطلاقاً من جهد فكري متوحّد. فإحداهما طبقة يؤلّفها مسار متدفّق من الوجوه figures أو أشكال الوعي، واللحظات moments أو التعيّنات المفهومية، أمّا الأخرى فهي مكافحة مستمرّة للاّفلسفة واللاّفكر اللذين يلاحقان كل مسار عقلي سواء كان قطبه الوعي أو المفهوم.

إنّ خصوبة التفكير عند هيغل تكمن في هذا الجهد المضني لتحديد الزمن المنطقي للفلسفة، في ضوء التاريخ النقدي للأنطولوجيا التي تحكمه. ونحن نعرف أن كانط قد ختم نقد العقل المحض بفصل صغير عنوانه أكبر من مضمونه هو «تاريخ العقل المحض» واعتذر في مستهلّ كتابته بأنّه فصلٌ يحتاج إلى مراجعة[١] . نحن سنأخذ مأخذ الجدّ هذا العنوان ونطلقه على فلسفة هيغل: إنها تاريخ للعقل المحض. ونقصد بذلك أن هيغل يعتقد بقوة أن مهمّة الفكر القصوى إنما هي إعادة صياغة تاريخ الفكر نفسه، وذلك لا يتمّ إلاّ بكتابة هذا التاريخ بوصفه فضاءً واحداً من التعيّنات الجوهرية، فلا يفلت أيّ نسق أساسي، بالرغم من تفاوت الأنساق واختلافها[٢] . فإنّ تحت المسار المنطقي وبتضافر شديد معه، يقبع تاريخ صامت للأنطولوجيا التي تحكم الفكر، وليس التفكير سوى السيطرة عليه وفهمه والتفلسف من خلاله وضدّه. لقد علّمنا هيغل أن من يفكّر، يفكّر دوماً داخل تاريخ ما، لأن كلّ فكر يفترض سلفاً كلّ المسار الذي يمكن قطعه، من أشدّ المكوّنات بساطة، إلى أكثر الجمل المفهومية تعقيداً. ولا عجب فإنّ هيغل هو الذي حوّل فعل التفلسف إلى اشتغال على تاريخ الفلسفة، والأوّل الذي مارس ذلك وحدّد نمط ذلك الاشتغال الذي لا يعدو تفكير عظماء مثل نيتشه أو ماركس أو هوسرل أو هيدغر أو فوكو أو دولوز سوى العمل على الإفلات منه أو تجاوزه. وهكذا يتبيّن لنا أنّ أي تفكير إنما هو في جانب أساسي منه ممارسة جذريّة لتاريخ الفلسفة، ولذلك لا مناص من قراءته في ضوء ذلك التاريخ. أمّا التفكير خارجه فهو اللاّفلسفة التي يُمكن أن تكون مادّة طيّعة لنشاطات غير فلسفية أصلاً مثل «العلم» أو «الفن» أو «الدين» تنبني على جهل مذهل بالافتراضات الفلسفية والأنطولوجية التي تحكمها.

---

(١) Cf. E. Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., pp. 569 - 571 (AK, III, 550 - 552).

(٢) Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie* I. Coll. Folio/ Essais, Paris, Gallimard, 1990, p. 37.

إن التفكير مع هيغل يعني الولوج إلى هذا النطاق أو الميدان الذي بناه لنا منذ قرنين ودفع بالإنسانية إليه، كآخر أكبر حقل لإنتاج الحقيقة منذ أفلاطون: إذ لا يجب أن ننسى أبداً أنه في حقل المحايثة هذا عمل ماركس وفرض شكلاً محدداً من تصوّر الكينونة، لا يفصلنا عنه سوى سقوط جدار برلين أو تفكّك القرار السياسي في موسكو. ولذلك ليس هيغل اليوم مذهباً فلسفياً كسولاً ينام في رفوف المكتبات، وليس درساً متقطعاً في جامعات لم تعدْ تضمّ مدرّسين هيغليين، لا شبّاناً ولا شيوخاً، بل هو بالتحديد، وبعبارة سعيدة لجيل دولوز، «شخص مفهومي» يرتقب من يحوّله إلى أداة تفكير محرجة لشكل التفلسف الحالي، الذي أصبحت فيه الفلسفات بمثابة أحزاب طفيلية في ساحة المفهوم الذي لا يؤمن بأي حزب أو تحزّب. وذلك بأنْ يبني له مساحة جديدة لاختراع المسائل، وقُدراتٍ جديدة لخلق المفاهيم. فإنه لا فلسفة إلاّ من داخل ما يستطيعه الفكر نفسه وفي السياق النظري الذي يولد فيه. إذ ربما كان الفكر هو الجهاز الوحيد الذي لا يستورد مشاكله من أيّ طرف دخيل عنه[١]. وبالرغم من ذلك فالفكر يحتاج دوماً إلى بعض الفراغ والثقوب والعطالة والاستلاب والضياع والقلق لكي يفكّر. إن أشدّ ما يخيف الفكر ليس الفراغ مثلما كان يُقال عن الطبيعة، ليس عدم الكتابة كبطالة فلسفية، بل الموقف من الكتابة نفسها. إن أمية ما هي التي تحكم قراءتنا لكل ما يُكتب. الفكر لا يخشى الفراغ، الفكر يخشى الامتلاء[٢]. إن هذا الامتلاء هو بالضبط ما حدث لفلسفة هيغل: إنها امتلاء الامتـلاء، والفكـر الذي من فرط قدرته على القلق، قد فقد القلق نفسه، ولم يعد يذكر حتى همومه الأولى والتوتّر المفهومي الذي جعله ممكناً. وإنّ هذا الامتلاء الفظيع هو الذي يقتل فكراً ما من الداخل، لأنه يحرمه ممّا هو ممكن فيه دفعةً واحدةً.

ولذلك فإنّ التفكير ضدّ هيغل ممكنٌ بل وأمرٌ عاجل أيضاً، إلاّ أنّه لن يكون البتّة رفضاً مجرّداً وبائساً له ولا تجاوزاً جباناً لنصوصه العظيمة دون قراءتها[٣]. إنما التفكير ضده ليس شيئاً آخر سوى التفكير الحالي نفسه، وفي كل الأشكال التي يأخذها. كان فوكو يتساءل في

---

(١) ربّما كان لذلك استثناء هو حال الفكر العربي الراهن: فبعد الوجودية والبرغسونية والشخصانية والوضعية والماركسية أتت البنيوية والتأويلية: إننا لم نبدأ بعدُ التفكير، وربما لأنّ ما يدعو فعلاً إلى التفكير لا يزال محجوباً عنا، وهمّاً نستورده من مشاغل لا تفكّر. ربّ حال لم يكن هيدغر ليفكّر به خارج «تاريخ الميتافزيقا» (!).

(٢) ليس فقط الفكر «الممتلىء بمضمونه» inhaltsvoll الذي يتحدّث عنه هيغل في بعض فقرات منطق «الماهية» ومنطق «المفهوم» بل «الفكر من جهة ما يكون هذا الفكر، وبالمقدار عينه، «الشيء نفسه» Sache selbst، أو الشيء نفسه من جهة ما هو عينه الفكر المحض، كما جاء في مقدمة منطق «الكينونة». انظر: Hegel, *Logique I*, op. cit., p. 19; Hegel, *Logique II*, op. cit., p. 218. «... comme base pleine de contenu...»; Hegel, *Logique III*, op. cit., p. 195. «... Syllogisme plein-de-contenu...».

(٣) ليس غبن هيغل حقّه عادةً سنّها العرب بل هو جزء من مفعول الحداثة نفسه لدى فرويد وهيدغر وراسل =

نظام الخطاب عن الثمن الذي يجب علينا دفعه لكي نتخلّص من هيغل، لكنه اشترط لذلك معرفة الشيء الهيغلي فيما يتيح لنا التفكير ضد هيغل[١] . إن ما يهمّنا هنا هو أن هيغل قد جعل فلسفته المختبر الأقصى لتجربة الحداثة. ولذلك فالتفكير ضده معناه إعادة النظر ليس فقط في فهمنا لهذه الحداثة[٢] بل ولقُدراتنا على تحديد عناصر هذه الحداثة، والحقل المفهومي الذي تُحَاصِرُ به تفكيرنا كَعَرَب. ولكن ما حاجة العرب اليوم لهيغل وفي هذا الوقت من تاريخ انحطاطهم؟ فنحن فعلاً لن نفكّر بهيغل كما تفعل أوروبا أو أمريكا: إننا لن نبحث فيه عن أنثروبولوجيا بلا إله كما فعل كوجيف Kojève[٣] ، أو عن دولة بلا ملك كما حاول أريك فايل Weil[٤] ، أو عن خطاب استطاع تفكيك الأنطولوجيا التي تحكمه كما طمح إلى ذلك جيرار لوبران Lebrun[٥] ، أو عن نسقيّة حرّة بلا انغلاق كما حاولت غواندلين جارزيك Jarczyk[٦] ، أو عن فهم للغة بما هي «المقول» كلّه بلا غنوص ولا مسكوت عنه كما أراد ذلك جان هيبوليت Hyppolite[٧] ، ولا حتى عن استثمارٍ ما لفكرة «نهاية التاريخ» كما يطمع في ذلك اليوم فرنسيس فوكوياما في أمريكا[٨] .

أنْ نفكّر ضد هيغل معناه أن نطرح عليه مشاكلنا وأن نجرّه إلى حيث نحن أي إلى حقول اللاّفلسفة التي تقيم فيها عقولنا المتعَبة. ماذا يستطيع هيغل أن يفعل في فضاء عام مهزوز بالأصولية، ودول قُدّت من اللاّحقيقة واللاّحريّة؟ هل يبني نسقاً يحوّل توتّر الفكر وهمومه إلى تاريخ طليق من مكاسب الروح؟ وهل نحن جزء من التاريخ العالمي أم نحن ثقوب محرجة في مسيرة العقل؟ إلى أيّ جهة يمكن أن تدعونا فلسفة هيغل؟ وماذا يمكن لهيغل أن يقول أو يعني فلسفياً بالنسبة للعرب الحاليين؟

ولكن ما هو الطابع الحالي لتفكيرنا كعرب حاليين؟ إنّ أقرب تشخيص لذلك هو أنّ مرضاً عُضَالاً قد ألمّ بنا، ألا وهو مرض قراءة التّراث وتأويله: لقد أصبحت الفلسفة عندنا بسبب ذلك حيواناً تراثياً هجيناً. وبعبارة متردّدة: إن الخطير اليوم هو كيف نفكّر بلا ذاكرة ولو

= وهوسرل وبرغسون ودولوز؛ بيد أنّ ما يفوتنا حقّاً هو أنّ ههنا فارقاً جذرياً بين الموقف الفلسفي المحض والتقاليد الجامعية في سياق ثقافة ما.

(١) M. Foucault, *L'Orde du discours*, op. cit , pp. 33 - 35.

(٢) J. Habermas, *Le Discours philosophique sur la modernité*, op. cit., ch.I.

(٣) A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit.

(٤) E. Weil, *Hegel et l'Etat*, Paris, Vrin, 1950.

(٥) G. Lebrun, *La patience du concept*, Paris, Gallimard, 1972.

(٦) G. Jarczyk, *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Paris, Aubier, 1980.

(٧) J. Hyppolite, *logique et existence, Essai sur la logique de Hegel*, Paris, 1953.

(٨) F. Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Garnier/ Flammarion, 1992, pp. 11 - 24.

لقليل من الوقت (؟). إنّ بعض الثقوب في ذاكرتنا ربما كانت تكفي لطرح جيل جديد من الأسئلة التي يُمكن أن تهزّ التراث نفسه. إن العديد منّا، وبطرق أرهقها التجميل العنيف، لا يزال يتزوّج تصوّراً «جاهلياً» للتراث أي يُقاربه كما تفعل المعلّقة إزاء القبيلة: لنقل إنّ مرحلة القبيلة قد انتهت ببناء الدولة. كذلك مرحلة قراءة التراث: لقد آن لها أن تنتهي لكي تبدأ «الفلسفة»[١]. إننا غير محتاجين لعناوين مثل نقد العقل «العربي» أو «الإسلامي» لكي ننقد العقل[٢]. بل إنّ الأمر يتعلّق اليوم بما تبقّى لنا من عقل ومعقولية لكي نواجه العالم الحالي، الذي تحوّل فيه كلام هيغل عن «الكلّي» إلى أمر واقع. فإنّ التاريخ العالمي الآن هيغلي إلى حدّ اللعنة: إنه عملية «كوننة» planetisation قاهرة لكل ركن من المعقولية الممكنة لنا كبشر اليوم. ولذلك لسنا اليوم في «نهاية التاريخ» ولا نحن عرب نائمة في صناديق التراث، بل نحن موجودون، مثل «بقية» العالم، في بداية منعرج ميتافيزيقي غامض يجتاح العالم، مثل ذلك الذي شخّصه هيغل بعد موقعة إيينا وكتابة ظاهريات الروح[٣]. ولذلك علينا أن نسأل: هل العرب إمكانية أخرى، مغايرة، وجديدة لتحقيق الكلّي؟ إن الأرواح القومية اليوم تعمل في ساحة الكلّي الذي تملك مفهومه أمريكا[٤]، فما هو دورنا الذي يمكن أن ندّعيه، وأي مضمون يوجّه الفكر فينا؟

يقول جيل دولوز: «أنْ تفكّر هو أنْ تخلق»، وأنْ تخلق يعني أنْ تقاوم ما هو راهن[٥]. إننا نقصد بذلك أنّ التفكير ضدّ هيغل إنما هو مقاومة الكلّي الذي يرفعه الغرب اليوم ضد «بقيّة»، «أقليّة» minorité بالمعنى الذي أعطاه دولوز لهذا المفهوم[٦]، أي من جهة كميّة القوة التي بحوزتنا، لا من جهة العدد أو الحشد. ولذلك فتفكيرنا «الضّدي» هذا محكوم عليه بأن يأخذ شكل المقاومة المفهومية للفلسفة التي تأسس العالم الحالي على أنطولوجيتها.

أنْ تقاوم معناه أنْ تفكّر بلا ذاكرة جاهزة، أي دون نظام للخطاب يجعل تفكيرك ممكناً

---

(١) عن العلاقة الضرورية بين ظهور الفلسفة ووجود الدولة عند هيغل انظر: Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie* I, op. cit., pp. 172 - 180.

(٢) إنّ المعيار الأول لكلّ فكر إنما هو «عنصر» الكلّي في معنييه: كمكوّن وفضاء للتكوين في الوقت عينه، انظر: Hegel, *Phéno.*, op. cit., pp. 72, 87 sq, 93 sq.

(٣) Hegel, *Phéno.*, op. cit., pp. 75 sq.

(٤) يقول هيغل: «أمريكا، إذن، هي أرض المستقبل، فها هنا سوف يتكشّف في العصور القادمة عنصر هام من عناصر تاريخ العالم... على أنّ ما حدث حتى الآن في العالم الجديد ليس إلاّ صدى للعالم القديم..» انظر: هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج ١، «العقل في التاريخ»، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٣، ص ١٦٥؛ Hegel, *La raison dans l'histoire*, op. cit., p. 242.

(٥) G. Deleuze, *Qu'est-ce que la philosophie*, op. cit., pp. 54 - 55, 74 et surtout pp. 104 - 106.

(٦) G. Deleuze, *Kafka, Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975.

وبالتّالي محدَّداً سلفاً. وإنّ تقنية المقاومة الوحيدة الممكنة اليوم لمن يفكّر إنما هي بناء الفراغ والثقوب داخل الفكر الذي يحيط بنا من كل جهة. إنّ ثقوباً ما داخل فكرة «الغرب» هي التي تجعل تفكيرنا اليوم ممكناً، في ذاكرته وجسمه السياسي وتقنيته. ثقوب ميتافيزيقية هي شكل العدمية النشيطة التي تخصّنا. هل الفكر في حرب؟ نعم ودائماً. نحن نتفاوض اليوم حول جغرافيتنا، غداً ربما سيكون ممكناً التفاوض حول ذاكرتنا وحول أوهامنا أيضاً. ليس «الغرب» عدوّاً لنا، أعني ليس عدوّاً لأسباب أصلية؛ إنه يحمل أوهامنا نفسها تقريباً، لكنه يستخدمها ضدّنا تماماً. وبالرغم من أنّنا لن نفكر، وربّما لقرن آخر، إلاّ في الأفق النظري الذي سطّره لعقولنا، إلاّ أنّنا نظل قادرين على الفلسفة كشكل ميتافيزيقي فظيع لقدر الفكر، بما هو مقاومة لصورة العالم الحالي، الذي هو هيغلي أكثر من أي وقت. ولكن المقاومة تعني أيضاً التضحية بجزء أساسي من ذاكرتنا الحالية، أعني بجزء أساسي ممّا نسمّيه التراث وهياكل التفكير المشتقة منه.

ولكي لا تكون خاتمة هذا الفصل مجرّد رجوع إلى السطر أو إلى الصمت والمسكوت عنه، فإنني أقدم خاتمتي على شكل جملة من الأطروحات المنفصلة أو الشّذرات:

١ ـ ليس المطلوب اليوم معرفة هيغل مجرّد المعرفة بل التفكير معه وضده. فقليلون هم الذين فكّروا مع الفلاسفة بالرغم من كثرة العارفين بهم.

٢ ـ الفلسفة ليست في ماهيتها حواراً بل هي قدرة فذّة على اختراع إمكانيات الحوار وشروط تخصيبه بأسئلة تُربك وتُحرج أشكال اللاّفلسفة أينما طُرحت.

٣ ـ هيغل اليوم إحراجٌ فكري أكثر منه مذهباً أو موسوعة من المعارف. إن من يعرفه يكاد يفكّر، ولا يكاد يفهم امتلاءه الفظيع.

٤ ـ إن الفلسفة لا تحلّ مشاكل غيرها، مشاكل لم تطرحها، ولا تتعلّق بقدرها الخاص، إن الفلسفة لا تنتج معرفة إلا بنفسها.

٥ ـ إن التفكير مع الفلاسفة هو المهمّة الأشدّ صعوبة وإحراجاً لمن يفكّر. هو عبارة عن حوار مستحيل معهم: فإنّ ما تبقّى أمامنا هو بناء حوار مستحيل مع هيغل أي محاولة التفكير معه من داخل مشاكلنا لا من خارجها.

٦ ـ إنّ أيّ سوء فهم لهيغل يرجع في آخر المطاف إلى عدم قدرتنا على التفكير معه، في الجهة التي مشى فيها، وبوسائل المعقولية التي بناها للفلسفة. وربما كان ماركس وهيدغر المثاليْن الوحيديْن القويّين عن مثل هذه القدرة على الحوار المستحيل مع هيغل، أي القدرة على بناء إمكانيات جديدة للتفكير، دون الانحباس في حدود الإشكالية التي تفلسف في نطاقها.

٧ ـ نقصد بالحوار المستحيل محاولة التفكير مع الفيلسوف وضدّه في الوقت نفسه،

وذلك بأن نحاول تأدية الدور الذي كان يُمكن أن يؤديه هيغل في المكان الذي لم يعد فيه ممكناً.

٨ ـ إن الفلسفة وليدة مستقبلها: إنها لا تبني سوى إمكانيات جديدة للتفكير. ليس هناك فلسفة تأتي متأخرة إلاّ على سبيل الضحك الفلسفي. ليس هناك فلسفة تؤرّخ للحاضر. إن مشكلة الفلسفة ليس الحاضر، وإنّما الإمكانيات التي تكسّر منطق الحاضر وتربكه، لأنها مفتوحة على المستقبل على الدوام.

٩ ـ الشكل الوحيد الممكن للتفكير منذ الآن هو بناء حقول مفهومية للمقاومة، ليس مقاومة «الغرب» كعدّو سياسي بل كنموذجٍ للكينونة مفروضٍ على العالم الحالي: كذبة هي كونيّة الفلسفة إذا كانت «الكونيّة» تعني «واحديّة» الفلسفة. أنّ التفكير ممكن بالنسبة لنا كعرب معناه أننا نملك مبدئياً حق اختلاف كوني عن «الغرب»: فالفلسفة كونيّةٌ باختلافها لا بواحديّتها.

١٠ ـ إنني لم أفكّر بهيغل كدرس فلسفة بل كشكل ميتافيزيقي راهن للإنسانية الحالية كما يتمثلها «الغرب»: إنسانية العقل الكلّي الذي يحكم التاريخ العالمي انطلاقاً من أمريكا كما توقّع ذلك هيغل نفسه في دروسه الموسومة بـ **فلسفة التاريخ**.

١١ ـ ليس التفكير اليوم سوى صراع حول الاعتراف بين مكوّنات الكلّي الحالي. ولذلك فالتفكير بما هو مقاومة المفهوم لا يعني إقصاء الآخر وبناء حوانيت التراث في عقولنا، بل هو صراع من أجل اعتراف الكلّي الحالي بنا كجزئية مستقلة وقادرة على إنتاج الحرية في أجسادنا وعقولنا. إننا جزءٌ من ماهية الحداثة الحالية للعالم سلباً وإيجاباً. والفلسفة غير ممكنة فينا إلاّ على أساس أنطولوجية العالم الحالي: عالم هيغل[1].

---

(١) أنْ نختم بهكذا كلام معناه أن العرب لا تملك سوى استكمال مفعول الحداثة في عقلها، بما هو ليس شيئاً آخر سوى الاقتدار على المحايثة: محايثة ما هو فعلي wirklich وداخل حقل الممكن الذي بحوزتنا، ومقاومة «المفارق» أينما حوّل وجودنا إلى حياة «دنيا». المحايثة عند هيغل ومنذ سبينوزا، هي ماهية «الحداثة»، أعني هذا الجهد لإلغاء الهوّة بين البشر وما هو بشري بحوزتهم، العالم «القديم» الذي «يحدث» عند كل فعل. وإنّ الفلسفة لدستور المحايثة الأقصى، «الدّهريّة» التي تعلّم «الحشد» multitude أنّ الإنسان هو عينه إله الإنسان، وأن أفعاله وقُدراته هي الأس الميتافيزيقي الوحيد لعقله المثقب بالخرافة وبالمفارق. Spinosa, *Ethique*, op. cit., Part. IV, Prop 35, Scolie p. 250; Hegel, *logique* II, op. cit., pp 7, 27, 43, Denise Souche-Dagues, *Le Cercle Hégélien*, Paris, P.U.F., 1986, pp. 100 et 164 sq.; Yirmiyahu Yovel, *Spinosa et autres hérétiques*, trad. fr., Paris, Seuil, 1991, pp. 271 - 274; Deuxième partie, passim.

ـ ٢ ـ

جبران أمام نيتشه

أو النسخة العربية من العدميّة

«الواقعة، وما أدراك ما الواقعة! «أنّ الاله قد مات» (..) قد بدأت بعدُ تنشر على أوروبا غمامتَها الأولى».

نيتشه، **العلم المرح** (١٨٨٢)

«(..) فقلت: وما اسمك؟
قال: الإله المجنون».

جبران، **العواصف**،
فصل «حفّار القبور» (١٩٢٠)

ولكن لماذا جبران دون سواه؟

ربّما لأنه يقيم في الطرف الآخر من القرن، يُطالبنا إلى حدّ القصاص، بمعنى هذا الجسم التاريخي الذي يفصلنا عنه. وربّما أيضاً لأنّ العصر العربيّ لم يبدأ أصلاً، وأن القرن الحالي لم يكن سوى إحدى تقنيات الحداثة في مغالطتنا. كأن هذا القرن لن يمّر إذن. وأننا سنبقى سكّانه الوحيدين في القرن المقبل. إن قرابة فظيعة بين طرفي القرن هي التي تبرّر، ومن داخل خريطة الحاضر نفسها، التلفّت إلى لحظة جبران الفكرية، كحدث يكاد يكرهنا على إقامة تماثل رهيب بينه وبين ما يحدث لنا اليوم: بين بداية قرن مريضة تتكيء على حضارة مفككة، ومعارف متبلدة، ومعقولية مهزومة، وعلوم منكرة، ونظام عقائدي أبوي وإقطاعي، وسلطة تابعة، ونهاية لا تقلّ عن الأولى مرضاً وتفككاً وتبلّداً وهزيمة وبطركية عنيدة.

إن تجربة جبران ليس فقط أنها لا تزال ممكنة بل ما فتئت تدعونا إلى الجهة نفسها وإلى «العدمية» نفسها. أجل، ربما كان جبران هو أول مفكّر عربي تمثّل فكرة العدميّة بوصفها المعنى الانطولوجي الأساسي لتجربة الإنسانويّة الغربية في نهاية القرن الماضي، مثلما أنّه

القارىء العربي الحديث الأوّل لمفكر هذه العدمية الغربية بامتياز: **نيتشه** نفسه[1]. ونقصد بذلك أن أهمية جبران هي في كونه لم يقلّد الغرب في موضاته الجامعيّة كما يفعل بعضنا اليوم، بل شارك في تجربة الحداثة كما تحدّدت داخل أفق المجتمع الصناعي وعلاقات القيم والسلطة والرغائب في بداية القرن الحالي وفي قلب هذا الغرب: أمريكا[2]، مع اطلاع معيّن على تجارب الفكر والأدب في القرنين الحالي والماضي، من تولستوي إلى وليام بليك[3]، بالإضافة إلى معرفة ما بالموسيقى (بتهوفن خاصةً) والمسرح والشعر الكلاسيكيين (شكسبير ودانتي وهوغو) والفلسفة (سبينوزا ونيتشه)[4].

(١) انظر: جبران خليل جبران، **رسائل حب** [المجموعة الأولى، رسالة ١٠ أيار/ مايو ١٩١١ إلى ماري هاسكل] بيروت، منشورات زهير بعلبكي، ١٩٧٣، ص ٣٦؛ ميخائيل نعيمة، **جبران خليل جبران**، بيروت، مؤسسة نوفل، ١٩٨١، (ط١: ١٩٣٤) ص ١٣٥ ـ ١٤٥؛ غسان خالد، **جبران الفيلسوف**، بيروت، مؤسسة نوفل، ط٢، ١٩٨٣، ص ٤٠ وخاصة ص ٢٧١ ـ ٢٧٧. بيد أن هذه الدراسة الأخيرة وبالرغم من جدّيتها ونجاحها في كشف جوانب أساسية من فكر جبران، مثل العمق النفسي الذي يشدّه (ص ٦١ و٦٩ وما بعدها) والإرهاصات الاجتماعية التي تعمل فيه (ص ١١٧ وما بعدها)، فهي تصدر حكماً متهافتاً حول رواسب قراءة جبران لنيتشه، مختزلةً إياها في تشابه شكلي بياني (ص ٢٧٦) و«تهمة خاطئة» أوردها ميخائيل نعيمة (ص ٢٧١). والواقع أن الأمر أعقد من تشابه شكليٍ أو تهمة بل يتعلّق بمسألة «معاصَرة» أعني مسألة العمل من داخل عصرها وبأدوات التفكير التي جعلها ذلك العصر ممكنة. فنيتشه لم يخترع «العدميّة» كما يتصور ألبير كامو (راجع: كامو، **الإنسان المتمرّد**، ترجمة نهاد رضا، بيروت، ١٩٨٣، ص ٨٩)، بل هي محصّلة قيميّة وأنطولوجيّة للقرن التاسع عشر في مخاضه العنيد، في هامش «الأنا» الأوروبي الذي شهد تقهقر «الأصنام» الكلاسيكية (عقل، إله، حقيقة،... إلخ) ولم يستعضْ عنها إلاّ بـ «السأم» (شوبنهاور)، والقلق (كيركغارد)، والشرّ (بودلير)، والفوضى (باكونين)... أمّا منهجياً ـ وذلك أمر ليس بهيّن ـ فإن صاحب الدراسة قد استعاض عن نصوص نيتشه نفسه (ص ٢٧٢) بنيتشه مشوّه، من قبل مؤرّخ فلسفة فرنسي من الدرجة الثانية (شوفاليه J. Chevalier)، مختزل في مفكر «فرداني» لاأخلاقوي، شبه نازي، ملحد فجّ منعزل، لذّته هدم القيم اعتباطاً!! فما أحوجنا إلى قراءة الفلاسفة أنفسهم!

(٢) قال جبران: «إنما الغرب آلة وكل شيء في الغرب رهن الدولاب...» (من رسالة إلى ميخائيل نعيمة، بوسطن ١ كانون الثاني/ يناير ١٩٢١). فمفهوم «الغرب» مفهوم مكتمل في ذهن جبران. انظر أيضاً: كتاب **العواصف**. بيروت، منشورات المكتبة العصريّة، (د.ت)، فصل: «العاصفة»، ص ١٢٣.

(٣) انظر كأمثلة على اطلاعه الواسع: كتاب **العواصف** م.س.، فصول، «السرجين المفضض» (ص ٧٢)، و«الأمم وذواتها» (ص ١٠٥)، وخاصةً: «فلسفة المنطق» (ص ١٠٧ ـ ١١٠). كذلك كتاب: **البدائع والطرائف**، بيروت، منشورات المكتبة العصرية، (د.ت)، ص ٦٨ ـ ٧٢ (عن ابن سينا) وص ٧٢ ـ ٧٦ (عن الغزالي).

(٤) لقد كانت لجبران طموحات فلسفية صرّح بها في رسائله: ففي سنة ١٩٠٨ كان يعدّ لإنجاز كتاب «فلسفة» (هكذا يسمّيه) عنوانه الدين والتديّن، ويقول عنه بأنّه «سيولّد في العالم العربي حركة هائلة» (رسالة إلى أمين الغريب، بوسطن ٢٨ آذار/ مارس ١٩٠٨). هذا الكتاب لم يصدر، فهل هو كتاب **العواصف**؟ ثم في سنة ١٩٢٩، وقد شارف على النهاية، كان يطمح إلى تأليف كتاب من أربعة أقسام يتعلّق بكل من: ميكل أنجلو وشكسبير وسبينوزا وبتهوفن (رسالة إلى ميخائيل نعيمة، بوسطن ٢٦ آذار/ مارس ١٩٢٩). وهو كتاب لم يصدر بدوره.

ونحن نحصر معنى «العدمية» هنا في حدود الاستعمال الذي فرضه نيتشه على كل فهم لاحق لهذا المفهوم[1]، بما في ذلك فهم جبران نفسه: العدمية تعني بالتحديد شكلاً من المرض أو الانحطاط الخاص بالحضارة الاوروبيّة في طورٍ من تاريخها هو طور موت الإله[2] وتقهقر القيم[3]. فعن الحدث الأوّل تراجع كل معنى انطولوجي للحقيقة[4]، وعن الثاني ارتكس كل طمع في تأسيس عالم المثال[5]. إنها تدلّ بعمق على «أفول أصنام» الانسان الكلاسيكي دفعةً واحدةً مثل الإله والحقيقة والعقل والفضيلة والخير. . . . إلخ.

فالعدمية بهذا المعنى ليست إرادة العدم، فليس ذلك سوى المسار الارتكاسي الشامل، وتراجع فجّ للقوى المريدة. فإن كل شهوة للعدم بما هو كذلك، لا تؤدي إلاّ إلى عدمية منقوصة ومزيفة، تلك التي لا تعدو أن تكون مبدأ الإبقاء على الحياة الكاذبة والضعيفة والدنيا. وإنّ نفي الحياة هو مبدأ كل عدمية تنحو إلى حياة مرتكسة قد تحيا وتنجو وتنتصر وتصبح معدية[6] . أمّا عدميّة نيتشه فهي عدمية «انتصرت على نفسها»[7] من الداخل؛ إنها تدمير نشيط[8] لما هو ارتكاسي وسلبي فيها؛ إنها قوة العدم من جهة ما هي انتخاب موجب وفعّال للفكر[9] . وهي عدمية مكتملة لأنها جعلت من النفي سلباً للقوى الارتكاسية نفسها. إنها لا تبقي على الضعفاء بل هي تدفنهم في قبور الضعف التي ألفوها[10]. وهكذا فإن معنى العدمية بعد نيتشه يُمكن حصره في نقطتين: موت الاله من جهة، وانحطاط القيم المصاحب

---

(١) G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, P.U.F., 1962, pp. 175 - 179; F. Ewald, «Histoire du mot (nihilisme)», in: *Magazine litteraire*, n° 279, 1990, p. 19 sq.

(٢) F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, §343, trad. P. Klossowski, Paris, Club Français du livre, coll. 10/18, 1957, pp. 335 - 337.

(٣) F. Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, §§201 - 203, trad. Cornéliers Heim, Paris, Gallimard, 1971, pp. 141 - 148.

(٤) F. Nietzsche, *Ibid.*, §§ 1 - 4, pp. 11 - 15; G. Deleuze, *op. cit.*, pp. 108 - 111.

(٥) F. Nietzsche, *crépuscule des idoles*, trad. Henri Albert, Paris, Flammarion, 1985, pp. 95 - 96.

(٦) F. Nietzche, *Généalogie de la morale III*, § 13, trad. Henri Albert, Paris, 1980.

(٧) G. Deleuze, *op. cit.*, p. 80

(٨) *Ibid.*, p 79. يقول جبران: «(. . .) أنا متطرّف حتى الجنون، أميل إلى الهدم ميلي إلى البناء، وفي قلبي كره لما يقدسه الناس وحب لما يأبونه. ولو كان بإمكاني استئصال عوائد البشر وعقائدهم وتقاليدهم لما ترددت دقيقة»، **العواصف**، م.س.، ص ٦١.

(٩) ولا ننسَ أن جبران قد عرف كسائر مفكّري عصره الاستتباعات الأخلاقية لمذهب «الانتخاب» كما بني في القرن التاسع عشر. انظر: جبران، **العواصف**، م.س.، ص ٩٤.

(١٠) انظر وقارن: F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Prologue, § 4, trad. G.V. Goldschmidt, Paris, Librairie Générale Française, 1983, pp. 10 - 13؛ جبران، **العواصف**، م.س.، فصل: «حفار القبور»، ص ٧.

لمثل هذا الحدث الرهيب في وعي أوروبّا السرّي. إنها تشخيص ناقد لعصر فظيع هو نسيج من الضجر والكآبة وشهوة العدم والهوس باللاّنظام والانخراط القاسي في انتظار كارثة ما[1]، في عالم تراجع عنه الاله، واستبدل أصنامه المتخلّفة، بسيطرة فجّة لقيم الفردانية، في وقت انزاحت فيه كل أشكال التأسيس، من الذوق إلى قرارات السلطة، وغلبة التصّور التقني للعالم[2] وغياب كل ارتقاب جدّي للخروج من عصر العدمية.

وماذا نجد في كتب جبران سوى تشخيص لهذه العدمية، هو النسخة العربية من تجربة الحداثة، كما عاشها الغرب نفسه في بداية القرن؟ فإنّ كتابه **العواصف**[3] عبارة عن قصيدة عدميّة مطوّلة وتفكّر رهيب بالعدم، من خلاله وضدّه. إنه يطارد عدماً قيمياً عنيداً هو فقدان العرب لإمكانات الولادة والاختلاف واختراع الزمان الخاص، والقدرة على دفع الجسد إلى أقاصيه. أمّا ذروة هذا الحسّ العدمي فهي تنكشف لنا منذ الفصل الأوّل من هذا الكتاب العدمي الأول في تاريخنا الحديث، وعنوانه: «حفّار القبور»[4]. لقد استبدل جبران مطرقة نيتشه[5] التي تكسّر أصنام الحداثة، برفش لا يكسر بل يحفر قبوراً لأصنام الشرق، بعدما يئس حتى من تكسيرها. ومثلما فكّر نيتشه على ضربات المطرقة، فإن جبران قد جعل التفكير «مقبرة نشيطة»، تحتمل موتاها العاجزين عن المشي إلى أكفانهم[6].

والعدمية في «حفّار القبور» لا تسكن العنوان فحسب، بل هي مبثوثة في كل ثنايا هذه الحكاية الرمزية: من فضائها إلى الزمن الداخلي، إلى الشخوص، إلى الأحداث، إلى

---

(١) إننا يُمكن أن نتخذ ذلك مشهداً يرتسم ملامح القرن التاسع عشر الغربي في جملته انظر: F. Ewald, in: *Magazine Litteraire*, n° 279, 1990, op. cit., p. 18

(٢) F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*, op. cit., §373, pp. 373, pp. 396 - 398. قارن ذلك مع: جبران، **المجنون**، فصل «العالم الكامل» (ترجمة عربية للأرشمندريت أنطونيوس بشير، بيروت، منشورات المكتبة العصرية، (د.ت)، حيث يقول: «ربّاه! إن هؤلاء يقيسون فضائلهم بالمقاييس، ويزنون خطاياهم بالموازين (...)، ويقسمون أيامهم إلى أقسام مقننة مرتبة، فيفعلون كل شيء في حينه (...). أجل هذا هو العالم الكامل الذي بلغ أوجّه (...) ولكن لِمَ أنا ها هنا (...)! وأنا ثمرة عجراء لم تنلْ بعد شهوتها من النماء (...)». انظر أيضاً: رسالة إلى ميخائيل نعيمة، بوسطن ١ كانون الثاني يناير ١٩٢١.

(٣) إن ذلك قد دفع ميخائيل نعيمة إلى القول بأن هذه المقالة تكاد تكتب بإمضاء نيتشه نفسه. انظر: ميخائيل نعيمة، **جبران خليل جبران**، م.س.، ص ١٤٥.

(٤) جبران، **العواصف**، م.س.، ص ٥ ـ ١٢. هذه المقالة يعتبرها ميخائيل نعيمة بداية «عهد جديد» حوّل جبران من طور القصّاص اليائس إلى المفكّر الثائر. انظر ميخائيل نعيمة، **جبران خليل جبران**، م.س.، ص ١٤٥.

(٥) F. Nietzsche, *Crépuscule des idôles*, op. cit., Introduction, p. 69 - 70 et p. 179; F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, op. cit., Partie III; «Des vielles et des nouvelles tables» §§ 7, 21 et 29, pp. 284 sq.

(٦) جبران، **العواصف**، فصل «حفار القبور»، ص ٧.

تمفصلها العام إلى فراغاتها المحتملة. لقد اختار جبران أن تكون هذه الحكاية في «وادي ظل الحياة المرصوف بالعظام والجماجم... هناك على ضفاف نهر الدماء والدموع..»[1]، وأن يتمّ ذلك في «... ليلة حجب الضباب نجومها وخامر الهول سكينتها»[2]. فالعدم عالق إذن بفضاء هذا النصّ وزمانه الخاص. أمّا أوّل حدث فيه فهو وحدة المفكّر ووقوفه «مصغياً لهمس الأشباح، محدّقاً إلى اللاّشيء»[3]. ليس أمام المفكّر سوى «اللاّشيء» المختلط «بالأشباح»: فليست العدمية إذن سوى شرط إمكان ما سيحدث لمن يفكّر، حين يقطع علاقاته الأمبريقية مع تجار النهار لينكشف أمام أسئلة الليل[4]. هي عزلة المفكّر العربي في بداية القرن، عزلته أمام العالم، ولكن أيضاً أمام نفسه. فالمفكّر نفسه يُعاني من كونه شبحاً بطريقة ما، ولذلك ينتهي جبران إلى تحويل النصّ إلى حوار بين المفكّر وشبح «جبار مهيب»[5] انتصب أمامه فجأة، كأنه الفكر نفسه قد صار شبحاً مخيفاً لنفسه في عالم لا أفكار فيه، ولا مكان فيه لمن يفكّر.

أما بُنية هذا الحوار فهي كالتالي:

١) حول إمكانية الحوار نفسه.

٢) حول «الاسم» الذي يحمله المفكّر عن نفسه.

٣) حول المهنة (نظم الشعر ونشره وطرح الآراء على الناس) واستبدالها بحفر القبور.

٤) حول الزواج وضرورة مفارقة ما هو مرئي من المرأة.

٥) حول الإله والمعنى الأخير لكل ديانة.

٦) مهمّة حفر القبور وحدودها.

قد تبدو مدفوعات الحوار عادية لكن نوعيّة الأجوبة التي يدفعها الشبح إلى مخيلة الكاتب هي التي تثير دهشة الفكر أمام إمكانياته وقُدراته على كسر التقاليد التي تأسره وتستعبده. لقد كان من الصعب في البداية أن يقبل بالانخراط في محاورة الأشباح ما دام يسمّيها كذلك؛ إن بنية الفكر الأولى هي الوحدة والذعر والخوف[6]: أوصاف يصرّ جبران

---

(١) جبران، نفسه، ص ٥.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه.

(٤) وليس الليل موضوعة عادية في فكر جبران بل إنه إحدى أدواته والركح الأمثل لعمله. وفي فصل «أيها الليل» (العواصف، م.س.، ص ٣١ ـ ٣٤) ينكشف هذا المخاطب كرفيق وحشة للآلهة والشعراء على حد سواء، حيث ينتهي جبران إلى إعلان التماهي معه كأنّه الوجود نفسه وقد اتخذ شكل «الزمان» الثاوي في مخيّلة الكاتب لا ينتهي.

(٥) جبران، العواصف، م.س.، ص ٥.

(٦) وقد يذكّرنا ذلك بأوّل لقاء بين حي وأبسال في كتاب حي بن يقظان لابن طفيل. فمشكلة البدء تظل عند =

على تلبيسها للفكر كأنه يصف حالة المفكّر العربي آنذاك. لكن إمكانية الحوار مع الشبح، أي بكلمة واحدة، مع «العدم» نفسه وقد تحوّل إلى إمكانية للفكر، لم تصبح واقعاً إلاّ عندما عرف المفكّر أن سبيل الفكر ليس سوى سبيل هذا الشبح الجبار الثاوي فيه[١] . فسبيل الفكر هو أن يمشي إلى الشبح النائم فيه. عليه أن يذهب إلى حيث هو لكي يفكّر. الفكر يخاف الفكر، ويخاف خوفه[٢] . إنه لا يصطدم بخوف غريب عنه، بل هو يحمل إمكانية الخوف والوحدة فيه: خوف الفكر ووحدته هي قدره الداخلي، ويجب عليه أن يكتشف «الشبح الجبار» النائم فيه لكي يتحرّر من كل خوف ومن كل وحدة. لكن وجود الفكر رهين قدرته على «إخفاء» خوفه وإنتاجه للأقنعة[٣] .

ولذلك، فإنّ الشبح يسخر من المفكّر ويدعوه إلى الكشف عن أسمه، وإنّنا لنعثر هنا عن تجربة طريفة في تفكيك ميتافيزيقا الاسم العربي الإسلامي[٤] في بداية القرن الحالي. قال: «اسمي عبد الله، فقال: ما أكثر عبيد الله وما أعظم متاعب الله بعبيده. فهلا دعوت نفسك سيّد الشياطين (...)»[٥] . لقد رأينا أن الحوار لم يبدأ بالاسم بل بالخوف والنفور، ولذلك كان لا بدّ من استبعاد ذلك الخوف بإقامة ميتافيزيقا الاسم بينهما. ولكن لماذا جاء السؤال عن الاسم متأخّراً؟ إنه لا يمكن للاسم أن يكون في البداية ما دام المسمّى نفسه متأخّراً عن اسمه، وما انفكّ هذا الاسم نفسه جاهلاً للميتافيزيقا التي يتضمّنها: فإن اسم «عبد الله» عبارة تحمل في بنيتها ميتافيزيقا الاسم العربي الاسلامي كلّها، أي تستند إلى نظام إسماني معيّن، وشكل ما من العلاقة مع الاله، هما شرط الإمكان والوجود لمعنى الاسم وقيم المسمّى. فأوّل علاقة مع الاله في وعينا تتم سلفاً من داخل الاسم. ربما كانت تلك خاصية انثروبولوجية تميّز الاسم العربي الاسلامي بما هو اسم يحمل في بنيته علاقته بالقدر الداخلي لوعيه: الاله معلّم الأسماء ونحوها. ولكن لماذا «عبد الله» ولِمَ لا «سيّد الشياطين»؟

إنه هنا بالتحديد ستبدأ عملية تجريد الاسم من ميتافيزيقاه، ويصطدم المفكر بشكل جديد

= العرب مشتقّة من علاقة ما مع الغائب مشحونة بالتوجّس والخوف. ولنبحث عن الفرق بين هذا النوع من اللقاء وبين إقبال بارمنيدس على الربّة المجهولة التي علمّته طريق الحقيقة (انظر: بارمنيدس، «النشيد»، ترجمة د. بشارة صارجي، في: **الفكر العربي المعاصر**، عدد ١٣ سنة ١٩٨١، ص ٦٠.

(١) جبران، **العواصف**، م.س.، ص٥.

(٢) نفسه، ص ٦.

(٣) نفسه.

(٤) وإنْ كان ليس يُمكن لجبران أن يتعرّف إلى تقنية «التفكيك» أو تكشّف استراتيجية التسمية كما نفعل اليوم (انظر: مطاع صفدي، **استراتيجية التسمية**، بيروت، منشورات مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦، ص ١٩٢ - ٢٠٠)، فإنّه انتبه إلى سطوة الاسم على ما يغيّبه ويقوم على غيابه. وإنْ كان غير مزامن لأبحاث الألسنية فهو معاصر عنيد لما كتبه الفيلولوجي العدمي نيتشه. قارن: Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, op. cit , Partie I, pp. 50 - 52.

(٥) جبران، **العواصف**، م.س.، ص ٦.

من الاختلاف مع اسمه لم يكن يعهده، فطفق يدافع عن اسمه كأنّه يدافع عن الميتافيزيقا التي جعلته ممكناً. قال: «(. . .) هو اسم عزيز أعطاني أياه والدي يوم ولادتي فلن أبدّله باسم آخر»[١] . هكذا تتكشف لنا علاقة المفكّر بتراثه عندنا على أنها علاقة «ميراث» أوّل وأصلي مشفوع بـ «لن» دغمائية وتراثية مقيتة. بين الاله والشيطان يقبع الاسم، لكنه يعاني من فجوة ميتافيزيقية واحدة هي غياب المسمّى نفسه. لقد علّم الشبح المفكّر أن المشي إلى نفسه داخل الاله أو داخل الشيطان، أي «كعبد» أو «كسيد» لا يغيّر شيئاً من ميتافيزيقا الاسم الذي يحمله عن نفسه: ميتافيزيقا الاسم ـ الميراث و«لن» التراثية العنيدة[٢] . فالأب موجود في الاسم، وليس المسمّى (الابن) سوى مطيّة لبنية الاسم، خارجي وزائل. إنه متأخر عن اسمه لأن من سمّاه حمّله ميتافيزيقا سابقة عنه، لكنها تعمل فيه بشكل قدري لا مناص من قلبه.

وليس حال الاسم مختلفاً عن حال «المهنة»، فإن صناعة «نظم الشعر ونثره وطرح آراء على الناس»[٣] إنما هي ـ كما يقول الشبح ـ «مهنة عتيقة» بالإضافة إلى أنها «مهجورة لا تنفع الناس ولا تضرّهم»[٤] . إنها مهنة تصوّر المفكّر التقليدي كنمطٍ مخصوصٍ من العلاقة يبنيها الفكر ـ التراث مع رؤية العالم التي تسود في مجتمعه. ونحن سنحاول هنا أن نفكّر بذلك من خلال سؤالين:

١) هل الفكر مهنة؟

٢) هل من الضروري أن يكون الفكر نافعاً؟

نؤكد بدءاً أن من يفكّر وهو متشبث بميتافيزيقا لم يُشارك في صنعها بل ورثها كاسم أوّل لنفسه، لا يُمكن لفكره أن يكون جديداً أو راهناً، أي نشيطاً خارج حدود الميتافيزيقا التي أنتجته[٥] . وهكذا فالفكر محكومٌ عليه بأن يكون «مهنة» أي صناعة تجد قيمتها خارجها، وفي سوق اجتماعية حدّدت وظيفتها ونمط عملها، إذا هو بقي عاملاً رديئاً في مكنة التراث الذي يحكمه دون أدنى تساؤل جدّي حوله، أعني إذا لم يكشف عن قدره الخاص: الحرية. فحرية الفكر[٦] إنما هي الدليل العنيد على أنه قدر نفسه، وليس امتهاناً خارجياً لهذا القدر. وكما لا

---

(١) نفسه، ص ٦ ـ ٧.

(٢) انظر: مطاع صفدي، م.س.، ص ٢٥٠ ـ ٢٥٣.

(٣) جبران، العواصف، م.س.، ص ٧.

(٤) نفسه.

(٥) يقول جبران في البدائع والطرائف (م.س.، فصل «العهد الجديد»، ص ١٠٤): «إن أبناء الأمس يمشون في جنازة العهد الذي أوجدهم وأوجدوه».

(٦) جبران، العواصف، م.س.، فصل «رؤيا»، ص ٧٨. إلاّ أن حديث النبي (صدر سنة ١٩٢٤) عن الحرية أكثر طرافة (أو التباساً) منه في العواصف (المكتوب قبل ١٩٢٠). قال: «(. . .) حريتكم، إذا حلّت قيودها، أمست هي نفسها قيداً لحريّة أعظم منها». فقد تكون الحرية «أشد السلاسل قوة» إذا لم تصبح «(. . .) حاجة تفكّرون فيها، أو كآبة تتألمون لذكراها». انظر: النبي، عرّبه الأرشمندريت أنطونيوس بشير، بيروت، منشورات المكتبة العصرية، (د.ت)، فصل: «الحرية»، ص ٥٧ ـ ٥٩.

يمكن للقدر أن يكون مهنة، كذلك الفكر. فالفكر قدر نفسه[١] .

أنْ يكون الفكر «مهنة عتيقة ومهجورة» معناه أنّه تحوّل إلى امتهان مقطوع عن الحاضر فيه، وعتاقته هي الوجه السيىء والكسول من التاريخية. إن ذلك هو الثغرة المنهكة التي يُحدّدها جبران في الفكر السائد: غياب العصر عنه، وفقدان ما يدعو الفكر لأن يكون، أعني علاقته بما يحدث من خلاله وضده، بوجوده اليومي. فالفكر إذا لم يكن مهنة العصر، أو العصر نفسه وهو يفكّر، يتحوّل إلى مكنة قبيحة لا تثير شهوة العالم نحوها، فلا تقدر على أن تجرّه إلى قيمها ولا أن تشرّع له. الفكر «مهنة عتيقة ومهجورة» عند العرب معناه أنهم لا يفكّرون بعد. وما يدعوهم إلى التفكير لا يزال محجوباً عنهم، ولذلك ليس ما يدعونه فكراً سوى تكرار كسول لتقاليد، هي في الحقيقة بطالة الفكر نفسها[٢] ، لا تقوى على ولادة العصر أو توليد نفسها، أعني أن تحدث بالعصر الذي جعلها ممكنة.

ولذلك فمن يفكّر لا بد له أن يقبع خارج حدود النافع والضار كما تتمثّلهما سوق الحاجة اليومية، في عالم لا يفكّر. بيد أن جبران يصرّ على لسان «حفار القبور» على القول: «(...) ما عساي أن أفعل بأيامي ولياليّ لأنفع الناس؟»[٣] . فلا يمكن بالتالي أن ينقطع الفكر (رغم لاراهنيّته) عن الإنيّة التي يعمل فيها، وعن البشر التاريخيين أنفسهم.

ولكن كيف يجتمع الفكر بالآخر التاريخي للفكر، فينفعه ويعضده، دون الانحباس في دائرة الحاجة اليومية التي تحكمه؟[٤] . هنا بالتحديد تكمن الإجابة العدمية لجبران، قال الشبح: «اتّخذ حفر القبور صناعة تريح الأحياء من جثث الأموات المكردسة حول منازلهم ومحاكمهم ومعابدهم»[٥] .

لا بد أن نشير إلى أن قدر الفكر هو أن يبدأ دوماً من داخل زمان ما. وهذا الزمان وإنْ كان في ظاهره زماناً فردياً، فهو في تناهيه زمان تاريخي بالضرورة. إنه زمان العصر نفسه، زمان أمّة ما ولغة ما[٦] . ولذلك لا بد من ظهور الفكر في شكل «المهنة»، أو على الأقل في

---

(١) من البيّن للعارف أننا نستلف هنا من هيدغر أسلوبه في اشتقاق الفكر من شكل ما من «القدر»، لا بما هو قضاء متبلّد بالوهم وإنما بوصفه التاريخ السرّي أو «البدء العظيم» الذي يخفي في سكوته كل مسار سينطق عنه وبه. انظر: *in:* M. Heidegger, «La provenance de l'art et la destination de la pensée» (1967), *Cahier de l'Herne*, Paris, 1983, p. 366 et p. 378.

(٢) جبران، **العواصف**، م.س.، فصل: «المخدّرات والمباضع»، ص ٦٢ ـ ٦٣.

(٣) نفسه، ص ٧.

(٤) كان ذلك أيضاً سؤال نيتشه الذي قرأه جبران في زرادشت انظر: F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, op. cit., Partie I, pp. 67 - 69.

(٥) جبران، **العواصف**، م.س.، ص ٧.

(٦) انظر خاصة: **البدائع والطرائف**، م.س.، فصل: «مستقبل اللغة العربية»، ص ٨٤ ـ ٨٨. وأيضاً: M. Heidegger, *Etre et temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, §82, p. 496 - 504.

مظهر «ما ينفع» وما «لا ينفع»، داخل عصر ما[1] . وهكذا ليس على الفكر أن ينقّب عن موضوعاته خارج الزمان «اليومي» له، بل عليه أن يتسمّر أمام الزمان اليومي ذاك، وأن يحبس نفسه في القدر الذي جعل ذلك التناهي اليومي ممكناً وتاريخياً. إن مهمّة الفكر إذن هي تاريخيّته، أعني ولادته داخل الانطولوجية اليومية التي لا يحدث إلاّ من خلالها وضدّها، ولذلك فإن الشبح في مقالة «حفار القبور» يدعو الفكر إلى الانقطاع عن «نظم الشعر ونثره وطرح آرائه على الناس»، أي أن يكفّ عن إنشاء أنظمة أخرى للعالم الذي هو حدّهم الفعلي، واستيهام أقدار أخرى لانحطاطهم واستصلاح حجر إضافي لقبورهم، وأن يبطل إنتاج الأجوبة المهزومة عن أسئلة ماتت. ففي «المنازل والمحاكم والمعابد»، أي حيث يلتقي الناس بأنفسهم وبالسلطة وبالمطلق، يقبع الموت، كأن العدمية تاريخ سرّي للأشياء أيضاً. فمن يفكّر مطالبٌ إذن بأن يُطارد العدميّة في جسده، أعني في طريقة استعباد روحه داخل سلّم قيمي ما، وفي دولته أي في شكل الهيمنة على قوّة الحياة فيه بفعل نظام سلطوي ما، وفي معبده، أي في عمليّة تدجين حب المطلق فيه بعبادة هذا «الإله أو ذاك»[2] .

فالفكر عند جبران جوع نادر إلى قتل هذا العدم النائم في كل ركن بشري؛ هذا الموت الميتافيزيقي الذي يسبق معرفة كل منّا لنفسه وقيمه ودولته و«آلهته»[3] . إن أفظع حالة فكر هي تلك التي تدفعنا إلى مقاومة موت حضارة أو أمّة كاملة: هذا الموت الميتافيزيقي والتاريخاني Historial الفظيع.

ولكن من رأى جثة أمة كاملة ملقاة على وجه العالم؟ إن «عين الوهم»[4] تنقذنا دوماً

---

(١) والأقرب أن نأخذ معنى «النفع» هنا كما سيتشكّل في كتاب النبي (م.س.، فصل: «العمل»، ص ٣٥ ـ ٣٨) حيث لا يكون الاشتغال «لعنة» وإنما «جزءاً من حلم الأرض وانفتاحاً بالحقيقة على محبّة الحياة».

(٢) إننا نفترض أن هذه المطالب الثلاثة قد تمثّلها جبران في أعمال فنيّة منذ فترة مبكّرة في عرائس المروج (١٩٠٦)، والأرواح المتمرّدة (١٩٠٨)، والأجنحة المتكسرة (١٩١٢)، والمواكب (١٩١٩)، وذلك قبل إصدار كتاب العواصف (١٩٢٠)، أي قبل أن تصبح لديه موضوعات تفكّر يتراوح بين الحكاية الرمزية والشذرات. وأقرب أمثلة نسوقها هي على التوالي: «وردة الهاني» كمثال فجّ لكن هادف عن اكتشاف الجسد ضد كل إقطاع له، و«مرتا البانية» فضحاً للوجه السيّء من التملّك والسلطة المشتقة منه، و«يوحنّا المجنون» تمرّداً على العقائد التي تظل تفترش معتنقيها، ركحاً كسولاً للوهم والطمع معاً. أمّا عن تحليل نفسي ـ اجتماعي لهذه الآثار، انظر خاصة: غسّان خالد، جبران الفيلسوف، م.س.، الفصل الثالث، ص ١١٩ وما بعدها.

(٣) وهو ما حاول جبران إنجازه في أعماله الفكرية التي أخذت شكل الشذرات أو الحكاية الرمزيّة. انظر: كتاب المجنون (١٩١٨)، م.س.، فصل: «الله»، ص ٧ ـ ٨؛ وكتاب النبي (١٩٢٤)، م.س.، فصل: «الدين»، ص ٨٨ ـ ٩٠؛ وكتاب آلهة الأرض (١٩٢٦)، ترجمة الأرشمندريت أنطونيوس بشير، بيروت، منشورات المكتبة العصرية، (د.ت) وخاصةً خطابات الإله الثاني.

(٤) جبران، العواصف، م.س.، ص ٧.

من رؤية الجنازة التي نُشارك فيها منذ الولادة. فإن جبران قد دفع بالفرق بين الأحياء والأموات إلى حدوده المجنونة: حدود «العاصفة» حيث يلتبس الفكر بإرادة الحياة كآخر مطلب له أمام نفسه. إن هاجس العاصفة يفرض على الفكر حالة ارتحال ودوار لا توقفه أسباب «الاستمرار»(٤٨): الفكر لا يتزوج سوى نفسه، والعاصفة النائمة فيه إلى حين. لذلك قال الشبح: «إنما الزواج عبوديّة الإنسان لقوة الاستمرار»(٢) . فليس موقف جبران من الزواج في هذه المقالة تلخيصاً لتجربة شخصية، بل هو الوجه التاريخي لسؤال المجتمع، حين ينطرح من داخل المفكّر نفسه، وبه وضدّه.

إنه لا يدعو إلى حلّ المدينة وزرع الغاب في خلايانا، بل هو يفتح العقل نفسه على إمكاناته المحصورة في إرضاء الشرائع وبناء المقابر لطوابير الأحياء بصدفة بيولوجية. الهدم(٣) إذن ليس نزوة العقل ولا فشله أمام ما هو لاعقلاني فيه؛ إنه القدرة على الحلم داخل التاريخ نفسه ومعه وليس خارجه. ولذلك فإن الشبح لا يدعو حفّار القبور إلى إهمال أطفاله، بل بالعكس إلى «تعليمهم» حفر القبور، وتحريرهم من أبوّته نفسها(٤) . فالطفل عند جبران(٥) ليس ملكاً لأحد، ولا تحكمه أو تحصره أيّة أبوّة مزعومة. كذلك فإن الشبح لا يأمر حفّار القبور بإقصاء المرأة عنه؛ إنه يُطالبه فقط بأن يخرج إلى ما وراء المرأة، إلى هامشها وإلى ما لا يُمسّ فيها(٦) . إن ذلك عند جبران هو الولادة خارج جنازة العاجزين عن الموت والعاجزين عن الحياة. فليس حضور المرأة بهذا الشكل سوى الدعوة إلى الهجرة عن «المرئي»(٧) ، الذي تكون «المرأة» فيه هي المعنى الوحيد لما يرى. فإن ما لا يُرى هو ما هو لانسائي فيها، أعني ما هو قدري ومقدّس(٨) . فالتفكير يبرز هنا كخروج عن «المرئي» ودفع للمرأة خارج ما هو نسائي فيها، وولادة القيم على حدود «الجن»: أعني المشي بالعقل إلى

(١) إن فكرة «العاصفة» تكاد تكون الصورة الخاصة بفكر جبران: إنها «عذر» الفكر (**العواصف**، م.س.، ص ١١٣) لكي يهدم «ظلال شرائع وتقاليد ابتدعها لنفسه» (المرجع نفسه، ص ١١٥). فليست العبودية عندئذ سوى «قوّة الاستمرار» (المرجع نفسه، ص ١٦).

(٢) جبران، **العواصف**، م.س.، ص ٨. وهو رأي يبدو أنه لن يحافظ عليه عندما يكتب النبي (م.س.، ص ٢٥).

(٣) جبران، **العواصف**، م.س.، خاصة فصل: «المخدرات والمباضع»، ص ٦١ وما بعدها. قارن أيضاً: F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, op. cit., Prologue § 9, p. 22 sq.

(٤) جبران، **العواصف**، م.س.، ص ٨.

(٥) وهو تصوّر سيستكمّله جبران في كتاب النبي (م.س.، ص ٢٧).

(٦) إنه لا مجال لحصر جبران في رأي ما كسول ومتردد حول المرأة. انظر خاصة: غسّان خالد، **جبران الفيلسوف**، م.س.، الفصل الثاني، ص ٦١ وما بعدها.

(٧) انظر خاصة: **العواصف**، م.س.، فصل: «الجنيّة الساحرة»، ص ٣٥ ـ ٣٧.

(٨) ربما كان ما هو لانسائي في المرأة هو ما هو «أمومي» فيها. فإن عقدة التماهي مع الأم عند جبران هي التي تشكّل رأيه في علاقة أو مؤسسة الزواج نفسها.

«جنونه» الذي يخفيه دائماً كحالة كاذبة من نفسه[1].

ففي عقل «العاصفة» لا ترقد الحياة في دهر من الورق، بل تلد كلّ مرة «ينقرض فيها الأموات الذين يختلجون أمام العاصفة ولا يسيرون معها»[2]. ليس الفكر سوى عاصفة ذاته. فإن هو تراقد عن «جنونه»، صار نزوة فارغة لنفسه، عاجزاً عن تاريخه.

ولكن من يجرؤ على الفكر إذا هو صار «عاصفة» لنفسه لا يرتضي سكناً سوى «الوادي.... المرصوف بالعظام والجماجم..»[3]، ولا يقبل مهنة سوى «حفر القبور»؟[4] من يفكّر حين يكون التفكير مقصلة لنفسه، وليس إيماناً بأحد؟ لذلك ظل الشبح يسأله: «وما دينك؟»[5]. فمن يفكّر لا ديانة له سوى «العاصفة»، ولا يقين له سوى عدد الموتى في كل مرّة. وحين ردّ حفّار القبور بأنه «يؤمن باللّه ويُكرّم أنبياءه ويحب الفضيلة وله رجاء بالآخرة»[6]، كان جبران يُمارس حفر القبور على جسد التراث العربي الإسلامي في جملته: فليس الردّ سوى الميتافيزيقا الوسيطة التي تخصّنا، ثاوية في «ألفاظ مرتبة»[7]؛ هي ديانة الإنسان، «يعبد نفسه، ولكنه يلقّبها بأسماء مختلفة باختلاف ميوله وأمانيه، فتارة يدعوها البعل وطوراً المشتري وأخرى اللّه»[8].

ولكن أين الإنسان في كل هذا؟ ومتى يصبح ممكناً اختراع الآلهة؟ وما معنى أن نفكّر داخل أو بدون تراث ما؟ ليس الإنسان سوى صفة لاختراعاته وأوهامه. الإله نفسه ليس صفة لأحد؛ إنّه أحد أسماء ذات لا بدء لها سوى «الرغبة» في البقاء داخل الإنسان نفسه، رغبة هي «ميوله وأمانيه»[9] نفسها. أما ما عدا ذلك فلا إمكانية إلا للضحك. لذلك قال جبران: «ثم ضحك فانفرجت ملامحه تحت نقاب من الهزء والسخرية وزاد قائلاً: ولكن ما أغرب الذين يعبدون نفوسهم، ونفوسهم جيف منتنة!»[10]. إن الموت لا يسكن أجسادنا فقط بل

---

(١) ليست موضوعة «الجنون» مبالغة كاذبة عند جبران بل الجنون هو الوجه السرّي لتجربته نفسها: إنه ليس فقط عنوان أحد كتبه (المجنون، صدر سنة ١٩١٨). يقول جبران في رسالة إلى ميخائيل نعيمة (بوسطن، ١٩٢١): «كن مجنوناً يا ميشا وأخبرنا ما وراء نقاب «العقل» من الأسرار. إن القصد من الحياة الاقتراب إلى تلك الأسرار، وليس كالجنون مطيّة». وكم يتذكّر قارىء زرادشت نيتشه شذراته التي تُخبز الحكمة المرحة بضحكات المجنون. قارن مثلاً: F. Nietzsche, *Ainsi Parlait Zarathoustra*, op. cit., Prologue § 3, Partie I, pp. 52, 58, 73, 104... passim.

(٢) جبران، **العواصف**، م.س.، ص ٧ ـ ٨.

(٣) نفسه، ص ٥.

(٤) وهي صورة تتردد في كتاب **المجنون** (م.س.، ص ٣٥).

(٥) جبران، **العواصف**، م.س.، ص ٩.

(٦) نفسه.

(٧) نفسه.

(٨) نفسه.

(٩) نفسه.

(٦٥) نفسه. قارن ذلك مع ضحك زرادشت حيث يصبح الضحك ركحاً أنطولوجياً لمن يفكّر: F. Nietzsche, =

قيمنا أيضاً، بل قلْ إن من يولد وهو يجهل أنه ينتمي إلى تاريخ قيمي ميت يضيف إلى ميتة جسده ميتة أكثر دقة: ميتة العصر الذي سقط منه سلفاً[1].

وعند ذاك الانكشاف أمام إله «يهزأ» من عبادة «النفوس المنتنة» يصبح السؤال الأداةَ الوحيدة المتبقية لمعاندة أحب الآفاق التي تولّد الفكر: «الحيرة» أمام «ما هو أغرب من الحياة وأهول من الموت وأعمق من الحقيقة»[2]. ونحن نورد الحوار في المفصل الذي يهمّنا قال: «(. . .) صرخت قائلاً: إن كان لك رب فبربك قلْ لي من أنت؟

قال: أنا رب نفسي.

قُلت: وما اسمك؟

قال: الإله المجنون.

قُلت: وأين وُلدت؟

قال: في كل مكان.

فقُلت: ومتى ولدت؟

قال: في كل زمان.

فقُلت: ممّن تعلّمت الحكمة (. . . . .)؟

قال: لست بحكيم، فالحكمة صفة من صفات البشر الضعفاء، بلى أنا مجنون قوي (. . . . .)»[3].

أما العمل «اليومي» (إذ لإله جبران حياة يومية أيضاً!) فهو «التجديف بالشمس» في الصباح، و«لعنة البشر» في الظهيرة، و«السخرية من الطبيعة» في المساء، و«عبادة نفسه» في الليل[4]. أمّا طعامه فهو «أجساد البشر»، ولا شبيه له إلاّ «الزمان والبحر»[5]. وحين حاول جبران أن يسأل هذا «الإله المجنون» أكثر، وأن يمهله، قال: «إن الآلهة المجانين لا يمهلون أحداً»[6]. ولأن العدمية لا تُمهل الفكر، كانت الحاجة إلى أن يصبح المفكّر «حفاراً للقبور»، و«ملحداً» للأموات، طلّق «الزوجة» لكنه تزوج «المرأة»، وعلّم أطفاله الحفر والدفن. لكن

= *Ainsi parlait Zarathoustra*, op. cit., Partie IV: «De l'homme superieur», §§ 8, 19, 20, pp. 419 - 422.

(١) إنّنا نعثر لدى جبران (البدائع والطرائف، م.س.، مقالة: «العهد الجديد»، ص ١٠٠ وما بعدها) على تشخيص حريص على دقّ الفكر في تربة «الحاضر». قال: «في الشرق اليوم (التشديد من عندنا)، فكرتان متصارعتان: فكرة قديمة وفكرة جديدة (. . .)». (ص ١٠٠). وذلك بروح «عدمية» نشيطة، أعني أنها تعي موتة العصر الذي تقيم فيه، بقدر ما تشتق منه لغة «غد» (ص ١٠٥) يظل يختبىء في أظافر الفكر وأنفاسه.

(٢) جبران، **العواصف**، م.س.، ص ١٠.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه، ص ١١.

(٥) نفسه.

(٦) نفسه.

الأموات كثيرون، والفكر محكوم بـ «الوحدة» وبإسعاف لا يأتي من أحد[1] . فإن التناهي قدر الفكر، وليس يحمّل الفكر تناهيه سوى طرد «المغيوب»[2] وامتشاق السؤال الذي يزيح ميتافيزيقا الغائب، ولا يفلح أيّ دين في تحميله صكّ توبة مزعومة.

إن جدّة جبران هي في كونه أزاح فكرة الإله كما تسود في عقل الشرقي وفي خياله. أمّا إله جبران فتشكّله «السخرية من العالم»، والضحك بدل العقاب، والجنون مقابل الحكمة: إنه إله غير بشري إطلاقاً يحاول أن يفتكّ إمكانية لاأخلاقية ولا دينية لوجوده. ولأنّ الحكمة صفة بشرية[3] فقط، فالإله الذي يرتسمه جبران لم يلاقِه في معابد الشرق، بل عثر عليه في إزاحة مرحة لصورته «الدينية»، حيث يكبر في الفكر حسّ يومي بألوهية قُدّت من لعنة البشر، والتجديف على الكواكب والسخرية من الطبيعة والالتواء على ما يتبقى من جنونه: آخر فضائله التي لم تفلح الأديان في طمسها وإخصائها. هو إله لا يجد له نظيراً إلا في الزمان والبحر، أي في «اللاّنهاية» التي تحبذ طعاماً يومياً واحداً: أجساد البشر العاجزين عن الموت في كل مرّة. الإله عند جبران هو أيضاً الزمان الذي يتفلّت من ضوابط آلة الوقت الإنسي البليد، وهو أيضاً البحر الذي ينبجس من صخر الجسد البشري الذي ييبس فيه أملاح الرغبة وييئس منه الحلم[4] . ولذلك هو إله لا يُمهل «السؤال» البشري[5] . فمن يسأل يرتهن مسؤولَه في منطقة ما من المعقولية؛ الطمع في شكلٍ ما من «التفاوض» حول العالم، وفي صورة ما من البشرية، بشريّة لا تكون مخزناً من العقائد، وطابوراً من الحقائق الميتة، دفعت بفرضية الإله إلى تخومها، فصار الإله نفسه مقبرة غضّة لجثث العاجزين عن الإيمان بأنفسهم، أعني بزمانيتهم وتناهيهم.

فليس «حفّار القبور» أجيراً للعدم، ولا يحوي في عقله أي مساومة حول الحياة، بل هو

---

(١) نفسه. ص ١١ ـ ١٢.

(٢) «المغيوب» مفهوم إجرائي مشتق من بنية خاصة بالاسم العربي الإسلامي «المبنى للمغيوب». انظر لمزيد من الدقة فيما يتعلّق بتطبيقات هذا المفهوم. مطاع صفدي، استراتيجية التسمية، م.س.، ص ١٩٢ وما بعدها.

(٣) انظر خاصة: المجنون، م.س.، فصل: «الله»، ص ٨، حيث يؤكد جبران فشل كل علاقة اعتقاد تنحصر في فكرة «الخلق» الكسولة ـ أو في «وراثة» ساذجة للألوهة، ولا تتكشّف على «زمانية» كل حسّ بالمقدس. قال: «يا إلهي (. . .) أنا أمسك وأنت غدي (. . .) ونحن ننمو معاً أمام وجه الشمس». انظر أيضاً: كتاب النبي، م.س.، فصل: «الدين»، ص ٨٨ ـ ٩٠. وكتاب السابق، ترجمة الأرشمندريت أنطونيوس بشير، بيروت، منشورات المكتبة العصرية، (د.ت)، فصل: «أنت سابق نفسك».

(٤) عن فكرة «الزمان» عند جبران فهي منقسمة بين زمان مقيس بالرغبات، وزمان يجهل الحدود هو «كالمحبة لا يتقسم» بل هو «يحيط كل فصل فيه بجميع الفصول الأخرى». انظر خاصة: النبي، م.س، فصل «الزمان»، ص ٧٣ ـ ٧٤.

(٥) جبران، العواصف، م.س.، ص ١١.

التابع الوحيد لإله فقد شهوة النظر إلى عالم محشوّ بحكمة ميّتة، قُدّت من عبودية الاستمرار، والتعوّد على رائحة الموتى. ومن يحفر القبور يعرف جيداً الطريق إلى قبره، ويتقن إلى حدّ الندم لعبة اختلافه عن الله. هو الذي أيقن أنه ما من مفرّ من تمثّل العالم الشرقي كمقبرة موسعة لبشرية أو شكل من البشرية ما عادت تذكر طريقها إلى نفسها. ولا يجد جبران وجهاً ممكناً لمن يفكّر في عصر «جنون الإله» (كردّ عربي على فكرة «موت الإله» الأوروبيّة) سوى التحوّل إلى حفّارٍ للقبور، كآخر مهنة تسمح بتعاطي الفكر كنوع من القتل أو الدفن أو الركض مع العاصفة[1].

وفكرة «العاصفة» خاصة جداً عند جبران: إنها المجاز الداخلي لفكره؛ العاصفة هي البديل عن مدينة الإله البشري الحكيم حيث تنحبس أجساد البشر الباردة في مخازن الفقه. أمّا العاصفة فتظل ربّة الإله المجنون، الذي أزاح القداسة كصفة بليدة ومهزومة، واستبدلها بخاصية القوة كآخر فضيلة لإله لم يمتْ. إله جبران إله عربي ليس في نيّته أن يموت كإله أوروبي يتغذّى من عدميّة فقدت القدرة على الخرافة. إنه عربي لأنه ومنذ البداية ـ أي حين كان أمرىء القيس ملكاً ضلّيلاً ـ كان يدق أوثانه في اللغة، ويخفي أقفال اليوم التالي في قلب جنيّة هي صاحبة الشعراء جميعاً. ليس في تراثنا أنصاف آلهة، بل هناك دوماً جنيّة ما تفلح في ولادة الشعر في كل مرة. ولذلك اقترح الشبح على حفّار القبور أن يتزوج جنيّة[2] ترفع شهوته إلى لذّتين: تلاشي المرأة من جسده، وقتل الزمان المتصل بقوة الاستمرار.. المرأة بما هي جدار يحدّ رغبة الفكر، والاستمرار بما هو تكرار كسول للحياة، صفتان لزواج قبيح بهذا العالم. هذه هي طريقة جبران في بسط ألوهية لا دولة لها، ولا تقيم في المعابد، ولا ترهن معنى العالم في وصايا سنّت من داخل تصوّر ما لأجساد النساء؛ ألوهية لا تقيم في المعابد بل هي مشتقة من الجنون، أي من الرغبة في الخروج إلى ما وراء المعقول الشرقي، وإلى هوامشه وموانعه. الجنون هنا هو المعنى العربي للتفكير خارج قرون الانحطاط، وشكل الانعتاق المرجوّ من علاقات المعرفة والخطاب والاعتقاد، كما تحدّدت في تاريخ قيمي وسلطوي هو المحصّلة النهائية للشرق كرؤية للعالم.

إن خصوصية فكرة «الإله المجنون» عند جبران هي أنها الشكل العربي لموتة الإله في أوروبا. لذلك فمن يفكّر ليس عليه أن يدحض آخر معاقل ألوهية ميّتة، بل أن يمتشق الوسيلة المرحة لإله مجنون وساخر: حفر القبور، حتى تصبح «الإنسيّة» نفسها ممكنة. الإله في فكر جبران لم يمتْ كصنم من الحلوى ـ في أوروبا: من الورق، وحسّ عدمي بالقيم، كما يلخّص

---

(١) إن كتاب العواصف نفسه عبارة عن «ركض» عدمي ثائر داخل مخازن التراث لقلبه ونقضه، أو هو «يقظة» (م.س.، ص ١٢٤ ـ ١٢٥) يرفعها الفكر كآخر مقاومة لعصر «العدمية» في معناها القبيح، أعني «العبودية للماضي، العبودية للتعاليم والعوائد والأزياء، العبودية «للأموات» (...)» (ص ١٢٣).

(٢) جبران، العواصف، م.س.، ص ٨.

ذلك نيتشه، داعية موته تلك، كآخر حدث عظيم لتاريخهم القيمي[1] ـ وإنما هو إله جُنّ، تعب من الاعتقاد فيه، وملّ ألوهية حبيسة «ألفاظ رتّبتها الأجيال الغابرة ثم وضعها الاقتباس بين شفتيّ»[2] كلّ منّا. جنون الإله يكشفه جبران كثالوث ملحد بكل ديانة لا تقوى على الإلحاد بنفسها: جنون ضد لغة لا تكون سخرية من الأشياء، وضد تاريخ مشتق من النسيان، وضد حياة تقتبس الألوهة من عادات موتاها. ولذلك فإن مهمّة الفكر مثلثة ومعاندة: إنها التحرّر من ألفاظ لا تلد كل مرّة، ومن أجيال لا تلد كل مرّة، ومن تاريخ لا يحدث كل مرّة، أعني من شفاه لا تنقال كل مرّة في ما تقوله عن نفسها.

«حفّار القبور» هو الصحابي الوحيد لهذا الإله المجنون الذي شكّله جبران لنا بالاستناد إلى الملامح العربية لشكل من العدمية على الطريقة الشرقية: عدمية يسكنها الموت بقدر ما تعمل على دفنه وتطهير الأجساد من رائحته الكريهة. إن عدمية جبران هي رأيه في الإله والمرأة معاً: على الفكر أن يهاجر خارج «سعادة» الاستمرار، كما أنّ عليه أن يطرد أسطورة الغائب، فيكشف عن «الحاضر» نفسه: الإنسان. وبين الطرفين هناك الاسم الذي يتعدّد (البعل، المشتري، الله..) داخل إنسانيته، كفكرة لا تقيم في الخطاب، لأنها الإنسان نفسه. لذلك فإن «الضحك»، شكل من الضحك المحرج، هو حدود الإنسان، وتهمته إلى الأبد، طريقة ما تجعل من حفر القبور ممكناً، خارج اللّه، ما دام الإنسان هو المجال الوحيد لنفسه.

---

(١) انظر وقارن: F. Nietzsche, *Le Gai savoir*, op. cit., § 125 et surtout § 343, pp. 208 - 210 et pp. 335 - 337.

(٢) جبران، العواصف، م.س.، ص ٩.

ـ ٣ ـ

جغرافية العقل اليومي

أو من يتفلسف في الفضاء العمومي؟

«إنّ حياتكم اليوميّة هي هيكلكم وهي ديانتكم».

جبران، النبيّ (١٩٢٣)

«المَوْجِدُ هُمْ، في الأوّل والآخر».

هيدغر، الوجود والزمان(١٩٢٧)

I ـ توطئة

١ ـ ما هو «العقل اليومي»؟

قد تضطرّ هذه العبارة متقبّلها إلى قول كلام مدخول لما تثيره من إشكال ومسألة. بيد أنّ استهجان المرء لهكذا اقتران بين «العقل» و«اليومي»[1] إنّما لا يعدو أن يكون تعهّداً بسنّة في الاصطلاح ليس ما يدعو إلى الاقتصار عليها دون غيرها، إلا أن يكون ذلك ممنوعاً بمانع غير فلسفي في أصله. فنحن نفترض أن هذا الضرب من الإعراض قد يكون، فيما يكون، خضوعاً لما هو معهود ومستقرّ بعد. وليس ذلك إلا الاحتكام الملتبس إلى ما هو «يومي» وقد تصيّر «عقلاً» حاكماً ومشيراً.

وإنّ مطلوبنا هنا إنّما هو أن نزجّ بالفلسفة إلى حيث هي دائماً ومنذ بَدْأتها: في حقل

---

(١) إننا نحاول أن نفكّر ههنا في الأفق الذي أشار إليه هيدغر في الفقرة ٢٧ من كتاب الوجود والزمان وإن كان ذلك خارج إشكاليته.

Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubingen, Max Niemeyer Verlarg. 1979, § 27 «Das alltägliche Selbstsein und das Man», pp. 126 - 130; traduction Fr. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, pp. 169 - 173.

اللافلسفة. فليس ما هو يومي إلا ما هو لافلسفي في كل عقل، أعني اقترانه باللاعقل، ليس على سبيل النفي والتبكيت، وإنما خاصةً على وجه الارتباط الاضطراري بـ«الفضاء» الذي تظهر فيه الفلسفة، أيّة فلسفة، بما هو «الفضاء العام» أو «العمومي» الذي لا يوجد الفيلسوف خارجه. وإذا كانت تجارة الاصطلاح المحض في مفهومات الفلسفة، رائجة، بل يكاد يقتصر عليها، بحيث لا يحدّ العقل إلا بما هو مدرسي فيه، فإنّ المتجر الذي نطلب هنا إنّما هو متجر العقل اللاّفلسفي الذي يهب الفلسفة فضاءً هو لها إمكان أساسي للخطاب وخارطة للتخييل، واختبار لما تستطيعه وما لا تستطيعه الحقيقة.

وهكذا فنحن لا نقصد، ههنا، مسألة تعرضها الفلسفة فيما تعرضه ممّا تعتدّ به وترجع إليه، على أنّه قوامها الخاص بما هي كذلك، بل مسألة تعرض عنها الفلسفة لأنها من قبيل ما هو «عامي» وما هو من شأن «الجمهور» وما تتقوّم به أمور «اليومي» في اجتماع ما. لذلك فإننا ننطلق في هذا المقال من تفحص لأشباه «العقل اليومي» والتنبيه إليها، وذلك قبل أن نطمع في تحديد ماهيته الخاصّة. فإنّ لـ«العقل اليومي» أسلافاً اصطلحها الفلاسفة أنفسهم، وإنّه لا يطمح المرء إلى تناول هذا المفهوم على وجهه إلاّ بعد أن يقف على ما اختبروه قبله وفكّروا به فنقول: إن «العقل اليومي» إنّما هو أقرب إلى معنى «الحسّ المشترك» ليس بما هو قوة معرفة، وإنما بما هو أسلوب حكم معمّم، أو قوّة رأي في الفضاء العمومي. ونحن نرجع هذا المعنى إلى ما أثبته كانط في الفقرة الأربعين من **نقد ملكة الحكم** بكلامه عن «الذوق بما هو ضرب من الحس المشترك». فإنه يقرر في هذا الموضع بأنه «حيثما يقدّم أثر ملكة الحكم على فعل التفكير، يسمّى ذلك باسم «الحسّ»». (كانط، **نقد كلمة الحكم**، V، ٢٩٣)[1].

ولكن ما معنى «المشترك»؟ ينبّه كانط إلى ما تنطوي عليه هذه اللفظة من الغموض والإحراج، عندما تطلق على الذهن الإنساني نفسه، لأنه يصير بذلك موصوفاً بما هو «عامّي»، أي «ما يُصادف لدى الجميع ولا يحسب تملّكه فضلاً لأحد» (كانط، نفسه، V، ٢٩٣)[2]. ولذلك، فإنّ ما يوجّهنا الآن هو السؤال التالي: بأيّ معنى يمكننا أن نأخذ «الحسّ المشترك» على أنه «عقل يومي»؟ بحيث إن «الخصائص الصورية (كانط، نفسه، V، ٢٤٥) التي يدعونا كانط للاحتكام إليها في كل استعمال للحسّ المشترك إنما ستؤول إلى بنية «العقل اليومي» بما هو ضرب من «الذوق» الذي لن يقف بأيّ وجه عند عتبة الإستطيقا. وإنّما ينزع إلى الاشتغال في مواضع اليومي بكل تعقيداته الحديثة. أمّا ما نكتفي به في هذا المقام فهو أن نفهم من معنى العقل اليومي «فكرة حسّ جماعي» die idde eines gemeinschaftlichen Sinnes

(١) E. Kant, *Kritik der Urteilskraft, Berlin*, Akademie - Textausgabe, Band V. 1968; trad. fr., *Critique de la faculté de juger*, in: Kant, *Œuvres philosophiques*, tome II, Paris, Gallimard, 1985, p. 1072.

(٢) *Ibid.*

(كانط، نفسه، V ٢٩٣)[١]، مستقر بعد في الفضاء العمومي ويقترن في ماهيته بنمط التمثيل السائد لدى كلّ سكان دولة ما. فإنّنا لا نأخذ الدولة هنا كجهاز بعينه، بل كخارطة قوى، ترتسم نشاطها في فضاء عمومي قابل للوصف.

لكنّ هذا الفضاء العمومي هو أكثر من فضاء، إنّه «جغرافيا» سريّة لمعانٍ أساسية يحتكم إليها هذا العقل اليومي، ويعمل بمقتضاها. كيف يعمل هذا العقل اليومي وما طبيعة الفضاء العمومي الذي يؤسِّسه؟ يشير هذان السؤالان إلى صعوبة مزدوجة وجدنا أن حلّها إنما يكون بالرجوع إلى مصدرين فلسفيين لهما ما لهما من الأواصر الدقيقة مع كانط، ألا وهما هيدغر وهابرماس. فإنّ هيدغر قد كشف في الفقرة السابعة والعشرين من **الوجود والزمان** عن مفهوم «الهُمْ» Das Man بوصفه خطاطة فينومينولوجية للعقل اليومي (هيدغر، **الوجود والزمان**، ص ١٢٦ ـ ١٣٠)[٢]. كذلك فإنّ هابرماس هو الذي أنشأ مفهوم «الفضاء العمومي» من حيث هو المجال التاريخي الذي يكوّن «الرأي العام» (هابرماس، **الفضاء العمومي**، ص ٦١ ـ ٧٤) ويحكمه[٣]. وخلاصة ذلك أن العقل اليومي إنّما هو جهاز «الحكم» Jugement العمومي الذي يشتغل ويسود كضرب من البنية الذهنية المشتركة. فيسيِّر منطق الأحكام الشائعة والمسبّقة بوصفه عقلانيّة يوميّة. فالأمر لا يتعلق هنا بملكة محض ولا ببنية نظرية مجوهرة ولا ضمير، بل بمنطق الفضاء العمومي الذي يتحرك فيه المواطن ويخضع له، ويحكم بواسطته، ويفكّر على حدوده. وإنما يعني ذلك أن العقل «العربي» الحالي، مثلاً، ليس لائحة متعالية مؤلّفة من «البرهان» و«البيان» و«العرفان»، وإنما هو جهاز مكوّن من مفعولات النزاعات الرمزية التي تتمّ في الفضاء العمومي. ونحن نسمّي نزاعاً رمزياً، كل نزاع حول العقل اليومي للمواطن: أعني ما كان مطلبه امتلاك عجلات جملة من الأجهزة التي صارت بؤراً متباينة لاصطناع العقل اليومي وتوجيهه واجتذابه. وليست تلك الأجهزة إلا بُنى الفضاء العمومي، بل بُنى العنصر العمومي بما هو كذلك، ومن جهة ما هو مصدر كلّ ضرب من المشروعية.

٢ ـ ما هي حدود العقل اليومي؟

إن دراسة العقل اليومي لا تتطلّب منّا عملية استنباط سعيدة لمقولاته. فإنّ الحاجة التي تقودنا لم تعد تصاعداً إلى عقل محض معتاص عن كلّ عامّة، أو في شغل طبيعي عما هو عمومي، بل إنّ المطلوب ههنا إنمّا هو رسم جغرافية هذا العقل اليومي، بتشخيصه ووصفه في ماديّته وخارطته الحالية: بوصفه نتاجاً دقيقاً لنوع من النزاع على المشروعية في الفضاء

---

(١) *Ibid*·«Unter dem *sensus communis* aber muss man die Idee eines gemeinschafitlichen Sınnes, dı, eines Beurtheılugsvermögens verstehen (...)» V. 293; trad. fr., p. 1072.

(٢) M Heıdegger, *Sein und Zeit*. op. cit., trad. fr., p. 169 - 173.

(٣) J Habermas, *L'espace public*, trad. fr., Paris, Payot, 1978; cf.J. Guilhoumon, «Espace publie et révolution française autour de Habermas», *Raison pratique*, 3, 1992, pp. 275 - 290.

العمومي. وإذا كانت الجغرافيا تعني عادة رسم «الحدود» أو فسخها، وتسطير الخرائط أو تغييرها، وتوزيع المناطق أو استبدالها، فإنّنا سنفكر هنا بمفهوم جغرافي بعينه هو «الحدود». ونسأل عندئذ والأمر ما زال ملتاثاً ومختلطاً: ما هي «حدود» العقل اليومي؟ من يرسم خارطته؟ وما طبيعة «المناطق» التي يحتلّها أو يخسرها أو ينسحب منها أو يحدّها؟ ولكن هل الحدود مفهوم جغرافي أم قانوني؟[1].

نحن نعرف أن كانط كان قد استثمر مفهوم «الحدود» وضرب في مجازاته، قانوناً وفضاءً، وابتنى على منواله أسئلة الفيلسوف. وكان أكثر من تبيَّن أن وصف الحدود ليس بالإجراء الفارغ من العُسر، بل إنّه في جوهره فعل تشريع عقلي (كانط، **نقد العقل المحض**، III، ٤٩٥ ـ ٤٩٧)[2]. فهذا المفهوم إنما هو معياري بقدر ما هو وصفي، لأنّه إنما يمكِّن من تدقيق الشرائط التي تتحكم بالاستعمال المشروع للعقل، والإبانة الوجيهة عن حاجته. لكنه من البيِّن أيضاً أنه ليس ما يدعو عند كانط إلى فاصل جاف ومانع بين البُعد الوظيفي للحدود من حيث هي وسائل تقنين، والبُعد الطوبيقي أو الجغرافي الذي لها، من جهة ما هي مواضع لرسم خارطة المعقول واللامعقول التي من شأنها أن توزع الملكات وتضبط الصلاحيات. فإن الحد من قدرة العقل في موضع دون موضع، إنما لا يعني زجره عما هو لامعقول، أي عما لا ينتظم بقواعده الخاصة، بإطلاق، بل يدلّ خاصة على أننا إنما نشرّع لإمكاناته المهولة، وذلك بأنّ ننبّه إلى الاستعمال المشروع الذي من شأنه أن يؤدّي إلى ابتناء الحقيقة، فنكشف له عن طبيعة اللامعقول الذي يتربّص به لأنه يقبع على حدوده دائماً. وهذا اللامعقول ليس خطيراً لأنه غريب عن العقل، أو لأنه اعتداء على حدوده مع المخيّلة أو مع الوحي، بل بخاصة لأنه صادر عن طبيعة العقل نفسه، من تلقاء ماهيته بما هو كذلك: فهو ليس شيئاً آخر غير الاستعمال اللامشروع لقدراته، وتطاوله على اجتلاب المطلق وقول اللامشروط واحتضان المفارق، هذه الكيانات التي ليست بداخلة في إمكان المعرفة الذي له، من حيث تقبع خارج حقل المحايثة الذي سطَّره لنفسه.

ولذلك، تصوّر كانط أن القيام بنقد العقل، أعني رسم خارطة قانونية لقدراته

= ولكن ربما كان معنى الـ«أغورا» Agora هو أقرب سلف «مدني» لمفهوم الفضاء العمومي: فإنّ أرسطو إنّما يؤكد في كتاب السياسات أن الـ«أغورا» ساحة للتمثيل بالعدو (6.V) أو لانتصاب تماثيل مرفوعة لأشخاص (12.V) أو لمراقبة النظام (15.IV). حتى أن أرسطو يتحدث عن «بوليس الأغورا» (12.VII) حيث هو حامي الشأن العمومي ومراقبه - Aristote, *Les Politiques*, trad par P. Pellegrin, Paris, G.F., 1990. pp. 329 .330, 366, 439 et 405

(١) Cf M David- Ménard, «Kant ou la patience des limites», in: *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, N° 2, 1987, pp. 169 sq

(٢) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in AK. Band III, Berlin, 1968 trad. fr., in: *Œuvres philosophiques*, Tome I, Paris, Gallimard., 1980, pp. 1330 - 1333.

وصلاحيّاته، إنما هو الحلّ الذي اهتدت إليه الفلسفة وسعدت به على يديه. وهو الباب الذي جعله يتلفّت إلى من صرف جهده الفلسفي إلى فلي هذه الأنباء عن العقل، واصفاً إياه بأنه أحد كبار «جغرافيي العقل البشري». وليس ذلك الفيلسوف إلا ديفيد هيوم (كانط، نفسه، III، ٤٩٦)[1]، لأنه استطاع، على رأي كانط، أن يذلّل الإمكان أمام إنزال العقل إلى أرضه الخاصة، وأن يشرع في تجريده من تاريخ ادعاءاته، ووضعه على خارطة المعقول التي يرتسمها لنفسه، وفقاً للطبيعة البشرية كما هي، وليس كما يُراد لها أن تكون، متشبّهة بالآلهة. لكن حدود هيوم أثر مشهود، فإنّ جهده تطويح للعقل، لأنه طلب مشكلة الحدود على غير وجهها، فطرد مسائل اللامعقول واللامشروط إلى ما وراء العقل هذا الذي لم يستطع رغم ذلك تحديده. إنّه فَهِمَ «النقد» على أنّه «رقابة»، ففاته الفرق بين «الحدود» Grenzen، والقيود Schranken (كانط، نفسه، III، ٤٩٧ ـ ٥٠١)[2].

ولكن لماذا أُحدِّث ههنا عن «جغرافية العقل اليومي»؟ فإنّه وإنْ صرّحت به غلبت الكناية عليه، ولا يزال تأصيل مقالتنا فيه مطلباً وعراً. فلنعاود كرّة السؤال: ما هو «العقل اليومي»؟ أو «مَنْ» هو العقل اليومي؟ فمن البيّن أنّنا إزاء مقولة لم يعرفها كانط على وجهها الذي نطلب، ولا فكّر بها على النحو الذي هو أصل هذه المقالة. لكنّ كانط رغماً عن بعده عن هذا الإشكال، وارتيابه منه لو أصاب منه مسمعاً، قد اختصّ إمكانية التفكير فيه بلطائف وإشارات تعتلج لها خواطر طالبها، وتنقاد. وتلك ذكرنا بعضها فيما سبق، ونصيب بعضها فيما لحق، طبقاً لمراتب المسألة وخطتها. فلنفرضْ أن العقل اليومي يقبل النقد بالمعنى الذي خصّصه كانط، فنشرع بذلك في محاولة فلسفية تقصد ضبط جغرافيته الخاصة، وكشف طبيعته التشريعية.

II ـ جغرافية العقل اليومي

١ ـ اليومي والعمومي: «الهُمْ»:

إنّنا إذا ما عرّفنا «العقل» بأنه مبدأ فهم أو قدرة على إدراك علاقات ذهنية أو عينيّة، وفقاً لضرب ما من الضرورة، فإن الحياة اليوميّة، في فضاء الدولة الحديثة، إنّما تخضع لضرب عالٍ من الضرورات، وهي بذلك تفرض على الحامل لها معقولية خاصة، لا مندوحة من «تعقلها»، أعني احتمالها على وجوهها، «واعتقال» النفس والبدن فيها، وفي أقلّهن أحوالاً، «تعاقلها»، أعني أن يتكلّفها المرء فنرى من نفسه العقل، وليس فيه، أو أن يُشارك الناس في تأدية العقل بوصفه ديناً على الجميع، أعني ديناً عمومياً. فالكلّ مندوه إلى تعقّل اليومي أو تعاقله، حتى يفلح في السيطرة على أفعاله أو خطاباته، فلا يسقط في المحظور والممنوع، أعني في ضروب

---

(١) *Ibid.*, p. 1332.

(٢) *Ibid.*, pp. 1333 - 1339.

«اللامعقول» التي يحدّدها منطق الدولة، على هذه الرقعة أو تلك من الفضاء العمومي. صحيح أن العقل اليومي ليس شخصاً، ولا هو طرف بعينه، غير أنّ ذلك هو مكمن الخطورة فيه ومربض اللّبس. إنّه لا أحد (هيدغر، **الوجود والزمان** ف ٢٧، ص ١٢٦)[١] ، ورغم ذلك هو قد فكّر بدلاً عنّا سلفاً، وارتسم قيم المعنى واللامعنى التي نتقبّلها بداهات، ونتسمّاها مبادىء «العقل السليم» ومنطق المواطنة. ولكن من هو هذا الذي هو «لا أحد»؟ إنه «هُمْ» (!). هذا «الهُمْ» الذي وصفه هيدغر في الفقرة ٢٧ من **الوجود والزمان** بعبارة «Das Man». أمّا السؤال عن كيف يسلك إلى غاية «الهُمْ» وكيف يؤتى عليه، فذلك ما ينأى دونه البحث، طالما أنه لم يظفر بوصوف دقيقة لقوامه الخاص وشؤون نفسه بما هو كذلك. يقول هيدغر: «إن للهُمْ نفسه طرائق خاصة في أن يوجد (..) المساوفة والتوسّط والتوطئة، إنّما تكوّن، بما هي ضروب الوجود الذي للهُمْ، ما عرّفناه بوصفه «العمومية» öffenthichkeit. إنها التي تدبّر بدءاً كلّ تفسير للعالم وللإنيّة Dasein وتحتفظ بالحق في كل أمر. وليس ذلك على أساس علاقة وجود مخصوصة وأوليّة «بالأشياء» Dingen، وليس لأنها وُهبت مكاشفة للإنيّة مجعولة لها صريحة، وإنّما بموجب تلفّت «عن المشاكل» Sachen، لأنّها عديمة الحسّ بكل اختلاف في المرتبة والأصالة. إن العمومية إنّما تعتّم كل شيء وتنتحل المكشوف بهكذا [كشف] على أنه المعروف والمدخول لأيّ كان (هيدغر، نفسه، ف ٢٧، ص ١٢٧)[٢] .

«مَنْ هو» العقل اليومي؟ إنّه لا أحد منّا، لكنّه كلّنا عندما نفكّر في ضمير الغائب. إنّه «هو» أو «هم» جميعاً، وذلك لأن خاصيته الأولى إنما هي كونه «عمومياً». ولكن بأي وجه يكون العمومي موصوفاً بـ«المساوفة» Abständigkeit و«التوسط» Durchschnittlichkeit و«التوطئة» Einebnung؟ إنّما المساوفة هي تبادل الحس بالمسافة Abstand من الغير وإليه في كلّ وجود معه. وليس ذلك تكلّفاً وتفضّلاً، بل بنية في صلب وجود المعيّة هذا. ولأنّ «الهُم» إنما هو فضاء هذه المعيّة، فإنّه ينزع دوماً إلى «التوسّط» في كلّ أمر، أعني أن يثبّت نفسه في الحدّ ما بين الجيّد والرديء، ممّا يستحسن ويستهجن، نابذاً كلّ ندرة أو استمازة، فينتهي بذلك إلى «توطئة» كلّ إمكانات الوجود، وجعلها متناولة على جهة معبّدة وموطّأة. كما «المعاني الملقاة على الطريق» التي يذكرها الجاحظ.

٢ ـ العمومي و«العاميّ»:

يكون أمر ما «موطّأ» عندما يكون «معمّماً»، ولكن هل يعني ذلك أنّه «عامّي»؟ يجدر بنا ههنا أن ننبّه إلى ما يعتلج من الاختلاف بين «العمومي» Public و«العامي» Vulgaire، فإنما نحن نقف هنا على مشارف مسألة لها شأن في ترتيب هذه المقالة. وذلك أن التباين بين هذين اللفظين إنما هو تباين بين طبيعتين مختلفتين لما هو «يومي». فالعرب تسمّى «العامة» الجمهور

(١) M. Heidegger, *op. cit.*, trad. fr., p. 169.

(٢) *Ibid.*, p. 170.

الذي هو مدحور عن مقام «الخاصّة» في أبواب العلم والحكم والأدب. وبهذا اصطلح الفلاسفة: فالعامّة على رأي ابن رشد هم الخطابيون الذي هو الجمهور الغالب. وذلك أنّه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من «التصديق» (ابن رشد، **فصل المقال**، ص ٥٢)[١] . ولذلك فإنّ عقل العامّة لا يرقى إلى البرهان بل هو لا يصيب إلا «تأويلات جمهورية» (المصدر نفسه، ص ٥٢)؛ إنّه عقل ممنوع من التأويل، إذ إن ذلك قد يؤدي به إلى الكفر، لبُعد التأويل عن «الظاهر» و«المعارف المشتركة» (نفسه، ص ٥٢). إن «العقل العامي»، إذن، جهاز «خطابي» (ابن رشد)، أو هو «طريق التخييل» (الفارابي) التي لا ترقى إلى «المبادىء القصوى» بل «تلك ينبغي أن يفهم العامّة مثالاتها وتمكّن في نفوسهم بطريق الإقناعات» (الفارابي، **تحصيل السعادة**، الفقرة ٤٦، ص ٧٩)[٢] . فالعنصر «العامّي» عنصر خطابي وانفعالي وتخييلي، مشترك وظاهر، لأنّه «جمهوري». وبهذا المعنى هو خطير بوجهين: على العلم بالجهالة وعلى الحكم بالفتنة. ولذلك لا يتورّع الحكيم عن أن يرتضي لإصلاحه «طريق الإكراه، وتلك تُستعمل مع المتمردّين المتعاصين من أهل المدن والأمم الذين ليسوا ينهضون للصواب طوعاً من تلقاء أنفسهم، ولا بالأقاويل» (نفسه، الفقرة ٤٧، ص ٧٩ ـ ٨٠). فمفهوم «العامة»، إذن، مفهوم سالب وخلافي وجامع لوصوف مقصودها بناء الحدود التي تفصل «الخاصة» من حكّام وحكماء عن «الجمهور» الذي يبقى «محدوداً» و«ممجوجاً» و«متهماً» في عقله. أمّا «الخاصّة» فهي عبارة يتقلّدها طرف، يجعلها مطيّة لضرب من «الخطابة» التي تشرّع للحدود بين الخاصّي والعامّي. يقول الفارابي: «فلذلك صار كل من ظنّ بنفسه أنه لا يقتصر على ما يوجبه بادي الرأي المشترك في الأمر الذي ينظر فيه، ظنّ بنفسه أنّه خاصّي في ذلك الأمر وبغيره أنّه عامّي». (المصدر نفسه، الفقرة ٥٣، ص ٨٦). فالخاصيّة والعاميّة أحكام ظنّيّة تشرّع بموجبها ضروب من الخطابات هي التي توجّه علاقة النفس بالغير في المدينة.

ولكن ما هو الفرق بين «العامّي» و«العمومي»؟ أليس العمومي خاصية لما هو عامي أيضاً؟ فإنّ كانط (**نقد ملكة الحكم**، ٧، ٢٩٣)[٣] أو هيدغر (**الوجود والزمان**، ف ٨١، ص ٤٢٠)[٤] إنّما استعملا أيضاً عبارة «العامّي» واصطلحاها. فما الذي يفرّق بين ما يعنيه الفارابي أو ابن رشد بهذه اللفظة وما يضمّنه إياها كانط أو هيدغر؟ يبدو أن الإشكال لا يتعلق بتواتر الألفاظ، فلا مشاحة في الألفاظ، وإنما بطبيعة السياسة التي توجّه قبلاً هذا التلفّظ أو ذاك. فإنّ سياسة الفارابي إنّما تجهل معنى «العمومي»، إلا إذا طابقنا بين مَعْنَيَيْ «العمومي»

---

(١) ابن رشد، **فصل المقال**، تقديم ألبير نصري نادر، ط٦. بيروت، دار المشرق، ١٩٩١.

(٢) الفارابي، **تحصيل السعادة**، تحقيق جعفر آل ياسين، بيروت. دار الأندلس، ط٢، ١٩٨٣.

(٣) Kant, *Œuvres*...I, op. cit., p. 1072.

(٤) Heidegger, *op. cit*, p. 488.

و«المدني»، مطابقةً يمنع عنها ما بين «المدينة» (الفلسفية بعد) أو «الملّة» (التاريخية) وبين «الدولة الحقوقية» التي يفكّر بها كانط، من فروق ومباعد. فإنّ الحكم على «العامي» إنما يتمّ عند كانط باسم «العمومي» ومن أجله في حين أن الفارابي إنّما يدحر العامّي باسم «الخاصّي» ومن أجله.

إنّما «العمومي» معنى مستحدث، تولّد عن وضع نظري خلقته إشكالية «المجتمع المدني»، فإنّ بين المصطلحين تلازماً دقيقاً. إنّه مفهوم «حقوقي» تدرَّج من مجرّد صفة تطلقها الدولة نفسها على من تستخدمه، كي يمثّل في هذا الاستخدام شخص الدولة (هوبز، التنّين، ١٦٥١، الفصل XXIII)، إلى خاصية متميّزة عن صفة الدولة، تتقوّم بها ظاهرة جديدة هي «الفضاء العمومي» من حيث هي منطقة مدنية لها قيام خاص بنفسها على حدود حقوقية مع سلطة الدولة، فتحمل العمومية عندئذ (منذ القرن الثامن عشر حسب تشخيص هابرماس) على معاني العلنيّة والقانونيّة في حيّز السيادة الذي تملكه دولة ما. العلنيّة لأن العمومي لا يمكن أن يكون سريّاً، فهو مقوّم «جغرافي» لفضاء مسطور باللغة والنقاش[1]. والقانونيّة لأنه لا يمكنه الاشتغال إلا وفقاً للعبة مدنيّة ومحكمة مراقبة، ولذلك فإنّ كلّ عمومية لا تصير مفهومة كذلك إلا إذا استطاعت ترجمة نفسها في إطار مؤسساتي يكون في الوقت ذاته فضاءً لغويّاً للحوار وحاسّة عمومية للمراقبة ورمزاً لمشروعية ما. فالقانون إنما يعطي ما هو عمومي إمكاناً مدنياً ووسائل تحقيقه المشروعة في كرّة واحدة. لكنّ بين العمومي والقانوني فرقاً جوهرياً: إن القانون وإنْ كان في قراره مصدر «الشرعية»، إلا أنه في واقع الأمر محتاج إلى «العمومي» لإقرار «مشروعيته». فإن القانون قد يعدّل بحكمه الحقوقي لكنه لا ينصف إلاّ بحكمه العمومي.

٣ ـ الاستعمال العمومي للعقل:

لقد تبيّن لدينا، دون تجديف في القول، أن العقل اليومي إنّما هو عقل عمومي، وأن جغرافيته ضرب من الرسم لظاهرة الفضاء العمومي. فهذا الفضاء، وإنْ كان يستمدّ شرعيته من الجهاز الحقوقي الذي يؤسّس الدولة الحديثة، فإنّه هو الذي يمدّ هذه الدولة بطاقتها على المشروعية. وهكذا فإنّ ما هو مشروع في فضاء عمومي إنّما هو أشدّ خطورة ممّا هو قانوني أو شرعي فيه. وذلك أن الفضاء العمومي مفهوم «معياري» أكثر منه وصفياً: إنّه معياري لأنه حمّال لتوقعات وآمال عملية لا يحصرها القانون ولا تمنعها الدولة. إنه ضرب من «الاستعمال العمومي للعقل» الذي فصّله كانط في مقالته «ما هو التنوير؟» يقول كانط: «إنّما أفهم من استعمال المرء لعقله الخاص استعمالاً عمومياً، ذلك الذي يقوم به، أمام عالم القرّاء، بوصفه عالماً. وأسمّي الاستعمال الخاص، ذلك الذي يحقّ له أن يفعله بعقله في بعض منصب مدني

---

(١) Cf. P.J. Labarrière, «Espace public et démocratie», in: *Raisons pratiques*, 3, 1992, p. 36.

أو وظيفة أُوكلا إليه» (كانط، ما هو التنوير؟، VIII، ص ٣٧)[١].

إنّ هذا التعريف هامّ بمعنيين: فهو يوضّح أن العقل اليومي إنّما هو عمومي من حيث هو في جوهره قدرة على التفكير العلني، في وجه محكمة من القرّاء الذين يملكون حق قراءته والردّ عليه ومناظرته ومراقبته. لكنه يؤكد أيضاً أن هذا العقل ومن جهة ما هو خاصّ هو عمومي بالضرورة ذاتها. وذلك أن الخصوصية إنما تُفهم ههنا على أنها ضرب من الاستعمال الخاص لما هو عمومي: فمن يتولّى منصباً مدنياً إنّما هو مكلّف بموجب محكمة رمزية، هي المؤسسة التي قلّدته إياه، باستعمال «مدني» لقدرة عقلية «خاصة». لكن طبيعة دورها عمومية أصلاً. وهكذا، فإنّ الفضاء العمومي، سواء أكان استعمال العقل فيه عمومياً أم خاصاً، فهو إطار قانوني نهائي لكل قدرة على التعقّل اليومي لمعنى المواطنة. فما هو «يومي» هو الزمان العمومي الذي يصدر عن خطة الدولة في اجتماع ما. ولكن ما الذي يحمي مسار هذا الزمان العمومي من التوتر أو الانفصال أو التراجع؟ أعني ما الذي يمنع هذا العقل اليومي من اللامعقول الذي يقبع على حدوده؟ إنه شرط إمكان العنصر العمومي نفسه: مدى قدرة المواطن على الانتصاب في الفضاء العمومي من حيث هو محكمة «قارئة»: فالقراءة مقدّمة أساسية لمزاولة المواطنة في دولة العقل العمومي. لقد انقلب الجمهور إلى «عالم يقرأ» Leserwelt: إنه لم يعد عامة «ملجمة عن الكلام» (الغزالي)، وإنّما سلطة يوميّة وعموميّة لمراقبة أي استعمال عمومي للعقل. ولكن ما سلطة «القراءة» و«القرّاء»؟ وهل ضمنت حرية التفكير حتى صارت الحاجة في محكمة للقراءة؟ كيف يشتغل العقل على نحو عمومي؟ كيف نفكّر ونحن ركح تفكيرنا القانون وسقف عقولنا الدولة؟ لا بد من العودة إلى كانط.

يقول كانط: «بيد أنّني الآن أسمع الهتاف من كلّ صوب: لا تفكّر! يقول الضابط: لا تفكّر بل نفّذ! والجابي: لا تفكّر بل ادفع! والإمام: لا تفكّر بل آمِنْ (إنّ سيّداً واحداً فقط يقول: فكّر قدر ما تريد وفيما تريد، لكنْ أطع!» (كانط، نفسه، VIII، ص ٣٦ ـ ٣٧). إن هذا النصّ مجلبة للتهمة، والسؤال عنه يحمل على الحيرة. ذلك لأنّه ينبّه بكلّ إبانة إلى أن التفكير ليس مطلباً أوّلياً في الفضاء العمومي. «لا تفكّر!» وهي عبارة تعني بالمعنى الحرفي «لا تعقل!» أو «لا تستعمل عقلك!»! räsonniert nicht، وإنّما هو أمر قطعي من نوع خاص لأنه مطلبُ عسر، ولا سامع له إلا وهو كظيم، بيد أن للفلسفة في ذلك العسر مأرباً ولها في حلّه رأياً. قد يقول قائل: إن التفكير خطر جسيم إذا لم يتمّ على وجوهه وشروطه، وذلك لهشاشة العنصر العمومي نفسه. فالعمومي آلي بمعنى ما، أمّا التفكير فاستطاعة تُخرج الآلي من منغلقه إلى إمكانات لا يفي بها ولا يحتملها. وهكذا يجرؤ صاحب الشرطة أو الجباية أو العقيدة ـ بل يلزمه ـ أن يمنع فعل التفكير بوصفه شيئاً مضراً أو زائداً أو دخيلاً. ولكنْ ما كان التفكير هو الذي يضر ويهدم وإنما هذه الآلات من شرطة وجباية وعقيدة. هي التي لا تتقوم بما هو

(١) Kant, *Œuvres*..II, op. cit., p. 211.

تفكير، وإنما باللافكر عينه: فاللافكر، ولا نعني بذلك عدم التفكير أو كبت الفكر وإنما هو غير الفكر وخارجه وغير المتقوّم به، إنما هو في ذاته كل سلطة سواء أكانت عنيفة أم مالية أم معصومة. إن المشكل المعتاص علينا هنا إنما هو كيف تكون سلطة عمومية ما، سلطة «مفكّرة» أو قادرة على أن تقيم مع فعل التفكير علاقة مشروعة، لا شرعيّة فقط؛ أعني أن نكون خلواً من كل نهي أو إنكار أو تحريم؟ فذلك هو المطلب الأقصى في ماهيّة العمومي.

III ـ منطق «الرأي العام»

١ ـ جغرافية الفضاء العام

إنما نقصد هنا هذا الأمر: إن العقل اليومي لينقلب في الفضاء العمومي إلى ضرب من «الرأي العام» الذي يتحكّم به ويتحكّم فيه. وبكلمة واحدة، ليس العقل اليومي سوى منطق الفضاء العمومي الذي نفترضه عندما نفكّر داخله وعلى حدوده. بيد أن هذا العقل ما كان ليعمل بانتظام كافٍ ويستمرّ في أداء وظائفه المعقّدة، لولا وجود مؤسسات أو أجهزة هي التي تضبط إمكانِه وتكوّن مفاهيمه (فالشرطة والجباية والعقيدة التي ذكرها كانط بوصفها آلات ممنوعة من التفكير، إنّما هي ضرب من أجهزة العقل اليومي). بيد أنّ ههنا مُشكلاً لا بد من تكريره: إن الفرق المحرج بين المتفلسفة الذين نحن، وبين كانط هو الفرق نفسه بين من يفكّر على أرضية عموميّة مؤسسة على مبدأ «حقوقي» هو مرجع كلّ عموميّة، وبين ذاك الذي يحاول أن يتّزن على فضاء مهزوز لأنّه قُدّ من عنصرين عموميين متنافرين: أحدهما «ملّي» (نسبة إلى الملّة) أمّا الآخر فهو «حقوقي». وهما عنصران صادران عن تصوّرين متغايرين للمحكومين: هل هم «عامّة» أم «أشخاص حقوقيّة»؟ هل السلطة عموميّة أم عاميّة؟ وقد رأينا أن العقل اليومي إنما هو يومي من حيث هو عامّي وعمومي معاً.

إن ذلك يعني أنّنا لم نفرغ بعد من تسطير الحدود المشروعة بين مناطق الفضاء العمومي الذي هو من شأننا: تلك الحدود التي ترتّب العلاقة الوجيهة بين «الملّة» و«المحكمة» في مفهوم الدولة الذي يدبّر عموميتنا. غير أن هذه الحدود لا تلبث أن تتناسل وتدخل في علاقات سيّالة وملتبسة: حدود بين آلة الملّة أي المسجد وإوالياته من طقوس وأعراف وأوقاف وضرائح ومنابر ومحاريب، والمحكمة بما هي نقطة العبور القانوني بين جهازين آخرين هي منهما تتكوّن وإليهما تؤول، ألا وهما الثكنة ووسائل العنف الشرعي والتنفيذ والمراقبة والتحكم والمدرسة وأدوات التأديب والتوجيه وفلاحة النفس والبدن بالثقافة والإعلام[١] . وهكذا

(١) قد تكون بين هذا الرسم وبين ثلاثية العروي وشائج يحسن بنا أن نوضّح الأمر الدافع إليها. فإنّ ثلاثية «الشيخ» و«السياسي» و«داعية التقنية» إنّما هي عنده «ثلاث لحظات من الوعي العربي الذي يحاول منذ القرن الماضي، أن يفهم ذاته وأن يفهم الغرب» (ص ٣٠). فالأمر متعلق هنا بتحقيب تاريخ (ص ص ٤٠ ـ ٤٢) هو في حقيقته مسألة طرحها «الآخر» وعيّن «إطار البحث فيها» (ص ٤٣). بيد أنّ ما نقصد إليه ليس =

يمكننا إرجاع المسألة هنا إلى علاقتين: الأولى منهما هي علاقة شاملة بين المسجد والمحكمة بما هما آلتان لتسطير الفضاء العمومي وتحديد مواضع العقل اليومي. أمّا الثانية فهي علاقة داخليّة وعلى أرضية المحكمة وحدها من حيث هي آلة التأسيس الذي يشدّ منطق الدولة الحديثة، وذلك بين المدرسة التي تأخذ من المحكمة طابعها التنويري، والثكنة التي تستمدّ من المحكمة طابعها القانوني. ولكن ما طبيعة العلاقة بين أجهزة الفضاء العمومي هذه؟ إنها مسألة لا يمكن الإجابة عنها إلا إذا تمّ تشخيص بنية العقل اليومي بالكشف عن النزاعات التي تؤلّف معقوليّة وتنتج حدود اللامعقولية فيه.

٢ ـ جدل العقل اليومي

يبدو أن الفضاء العمومي مصابٌ بحكم طبيعته الخاصة بمشكل حدودي: إنّه يمتهن لعبة جغرافيّة معقّدة وغير مستقرة، وذلك لاستناده إلى تصورين متنافرين للعنصر «اليومي»: هل هو «عامي» مثلما تزعم الملّة بواسطة آلة التخييل (المسجد)؟ أم هو «عمومي» كما تؤكد البنية الحقوقية لدولة الحق بما هي محكمة معمّمة، سواءً أبواسطة آلة العنف الشرعي (الثكنة) أم بآلة الدّرس (المدرسة)؟ أمّا منزلة هذا المشكل الحدودي الدائم فنبيّنها كالتالي: إن هذا الأصل المزدوج للعقل اليومي من حيث هو عامي (ملّي) وعمومي (حقوقي) ليس طارئاً أو خاصيّة جزئية، بل هو «وهم طبيعي» فيه. وإن تشخيص هذا الوهم الطبيعي وتأصيل القول فيه هو ضالة هذه المقالة.

فإنّ العقل اليومي مكوّن على حدود أجهزة يملك كلّ منها تصوّراً خاصاً وبنية دقيقة لمباشرة الفضاء العمومي وطريقة تأثيثه بالأجساد والعقول والقيم[١]. وقد يظن ظانّ أن المدرسة هي الركح الوحيد الذي يطمح كلّ مفكر للتمثيل عليه. لكن هذا الظن يفوته أن التفكير اليومي ليس حكراً على المدرسة، بل هو أداة أصلية من أدوات الفقه الذي يشدّ الملّة، وعدّة من عدد الثكنة من حيث هي القلعة الخلفية لدولة المحكمة. فكل هذه المناطق إنما هي على درجة عالية من المعقولية وتخضع باستمرار إلى قدر هائل من العقلنة. غير أن معنى العقل هو الذي يتغيّر في كلّ حالة.

إن لعبة متعدّدة من الداخل هي التي توجّه العقل اليومي نحو هذا المعنى العمومي أو ذاك: لعبة الملّة والمحكمة، ولعبة المحكمة بجهازيها المتنافرين: الثكنة والمدرسة. إنها

= نمذجة أشكال من الوعي، وإنما الإكباب على وصف طوبيقي للفضاء العمومي ولأجهزته. قارن عبد الله العروي، *الإيديولوجية العربية المعاصرة*، بيروت، دار الحقيقة، ط٤، ١٩٨١.

(١) إن داخل كل جهاز عمومي إنّما تعمل أيضاً إوالية تعميم وتوجيه دقيقة. فعن الثكنة كان فوكو قد قدّم الإطار الوجيه لدراسة هذا الجهاز بما هو عدّة سلطة حديثة لا تتقوم إلا بالأوامر بما هي المنطق الوحيد للانضباط. انظر: M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard., 1975. partie III, ch. 1.

سرعان ما تنقلب في كلّ أزمة إلى خلاف دقيق بين مخيال الملة ومطلب القانون، سواء أكان إرادة للمعرفة في المدرسة أو إرادة للسلطة في الثكنة. وتلك خارطة أوّلية للعقل اليومي. فإنّ الدولة، وهي تقدّم نفسها دائماً لا كوسيلة بل كغاية في ذاتها. إنّما تزرع شبكة حقوقية قارة في كلّ ثنايا الفضاء العمومي، فتحوّل كلّ ما هو «عمومي» إلى ما هو «قانوني». لكنها ما فتئت تواجه مقاومة أصلية من جهتين: أوّلاً من جهة أن المدرسة وإن كانت صادرة عن الأصل الحقوقي نفسه الذي صدرت عنه الدولة الحديثة، فإنّها لا تدّخر جهداً في مقاومة الاستبداد الحقوقي لدولة المحكمة، وتعلن أن القانون ليس كلّ «الحق» بل هو ضرب من تحقيقه فحسب. وهي تعمل دوماً على منع الدولة من الانقلاب إلى ثكنة، والقانون إلى سلطة عنفية محض. وثانياً من جهة أن المسجد إنما هو أيضاً جزء جوهري من الفضاء العمومي لأنه بواسطته يمكن للعقل اليومي أن يرتب العلاقة مع زمان الأمّة وحاجة المطلق فيها. لكن مكمن الخطورة في المسجد من حيث هو شأن عمومي، أنه مخزون رهيب من اللامعقولية التي لا تستطيع دولة المحكمة أن تستغني عنها، كما لا يُمكن للفضاء العمومي أن يصرّفها كلّها. فإنّ أي دولة ومن حيث هي سلطة يومية إنما هي محتاجة في قوامها إلى ضرب من السحر المشروع لتصريف العنصر العمومي؛ وليس هذا السحر المشروع سوى لامعقولية السلطة، أعني كهانتها ولغزيّتها أي طبيعتها «الملّية» أو «العاميّة». وهي لا تجد مثل مخيال الملّة منهلاً لا ينضب. إنه لا توجد دولة بلا سحر مشروع أو بلا دين، فإذا لم تجده فإنّها تخترعه. لكن الوظيفة «الجميلة» للدولة إنما هي قدرتها على تصريف عمومي لما هو سحري في مخيال الجمهور، في الوقت ذاته الذي تكون فيه الإطار الوحيد لاستعمال الحرية استعمالاً عمومياً.

تتراوح خارطة المعقول العمومي، التي توجّه عقل المواطن الرّاهن، بين أصنام العقيدة ومطالب الحقيقة وتقنيات السلطة. بيد أنها خارطة لا ترسم إلاّ رسماً مؤقتاً بمعنيين: فهي من جهة لها معياريتها الخاصة طبقاً للجهاز العمومي الذي تصدر عنه؛ وهي من جهة ثانية دولة على طريقتها، إذ إنّها تعيش حالة طوارىء دائمة، لا هي حرب فتتوقف اللعبة العمومية نفسها، ولا هي سلم فينقلب الاجتماع الإنساني إلى آلة باهتة. وذلك لأن «اللامعقول» هو «الآخر» دائماً: إنّ «آخر» الملّة هو دولة المحكمة سواء أعبّرت عن نفسها بالحقيقة في المدرسة أم بالقانون في الثكنة. كما أن «آخر» المحكمة، حقيقة أو قانوناً، هو مخيال الملّة. وإنّ ذلك إنّما يعني بخاصّة أن اللامعقول ليس دخيلاً على العقل اليومي بل هو أصيل فيه، لأنه صادر عن التربة نفسها التي ينبت عليها الجميع. إن كل أصحاب العقل اليومي نوابت، وكلاً نابتٌ على منوال يخصّه.

ولذلك، فإن سوء الفهم الذي يدفع إلى الحيرة إنما هو أخذ العقل اليومي كأنّه آلة معرفة محايدة لتصريف نتاجات الذهن من حيث هو ذهن نظري، فإن أطفالنا صاروا يفقهون أن «العقل» الذي علموه في المدرسة شيء، و«العقل» الذي يعمل في ما هو عمومي، أو يرتاد

مناطق الملّة، إنّما هو شيء آخر. وليست هذه الصنوف من العقل جواهر متغايرة يُفارق بعضها بعضاً، بل هي أجهزة يوميّة لتشغيل الآلة العمومية وتوجيهها واستهلاكها. وقد بات واضحاً أيضاً أن المخيال الذي صدر عنه المسجد ليس كتلة من اللامعنى والمحال، وإنّما يملك قدراً كبيراً من الهيكلة والانتظام، وضرباً خاصاً من المعقوليّة التي تضمن وظيفته.

بيد أنّه في كلّ هذه المواضع إنما يتعلق الأمر بمشكلة حدودية: كيف نرسم الحدود المشروعة بين المعقول واللامعقول العموميين؟ وبأي وجه تُرتب العلاقة العمومية بين هذه الأجهزة المؤلفة للعقل اليومي لهذه «الأمّة»؟ إنّه لا بدّ أن نفهم أن المسجد جهاز تخييل عمومي؛ إنه ضرب من السحر الشرعي لتوجيه حاسة المطلق أو المقدّس لدينا، كما أن المحكمة جهاز حقوقي سواء أكان مقصوده تحقيق الأمن القانوني، فينقلب إلى جهاز عنف شرعي، أم كانت غايته الطلب القانوني للحقيقة، فيكون بذلك جهازاً للتفكير الشرعي. لقد نعتنا هذه الأجهزة بأنها شرعية لأن الفضاء العمومي مأخوذ ههنا من حيث هو إقليم حريّة، وبهذا المعنى فهو مفتوح بطبيعته على كل الإمكانات المغايرة لما هو شرعي سواء أكانت لاشرعية أو خارجة عما هو شرعي أو مضادّة له. فالفضاء العمومي ليس الدولة، وهو عمومي بقدر ما يستقل عنها، ويفلح في الاشتغال على حدود سلطتها. فإنّ للعقل العمومي سلطته التي ينبغي علينا أن نميّزها كأدق ما يكون عن منطق الحكم المحض أو معنى الدولة[1]. فالذي يحكم إنما يحكم ما هو محكوم سلفاً، تحت وطأة القانون الذي رتَّب العنصر العمومي، فهو لا يمارس إلا سلطة شرعية عليه. لكن خطورة ما هو عمومي، على كلّ ضرب من الحكم الذي لا يملك من السلطة إلاّ شرعيّته فحسب، إنما هي كونه أكثر أو أقل من القانون: هو أكثر منه لأنه ينادي بضرب أقصى من المشروعيّة التي تؤسّس «هويّة» أمةٍ ما؛ وهو أقل منه لأنه لا يمكن لأي دولة أن تسيطر على أذهان المحكومين، وإن كانت تحكم وجودهم المدني.

إن الدولة الحديثة محكمة في جوهرها ممّا يجعلها دائماً خارج العنصر العمومي وداخله معاً: فهي خارجه طالما استطاعت الأجهزة التقليدية الاشتغال دون إرباك للعنصر المدني؛ وهي داخله بقدر ما تترجم قوانينها إلى سلوكات عموميّة جديدة ليس لها من سند يشرّعها إلا

---

(١) من البيّن أننا نفكر ها هنا بالسلطة في الأفق الفلسفي الذي أعطاه فوكو لهذه المسألة منذ كتابه المراقبة والمعاقبة (١٩٧٥)، وهو أفق تميّزه الخصائص التالية التي ضبطها جيل دولوز في كتابه فوكو: ١) إن السلطة ليست ملكاً لطبقة ما؛ ٢) إن موقع السلطة لا ينحصر في جهاز بعينه؛ ٣) إنه لا وجود لعنصر محدد ترجع إليه طبيعة السلطة (الاقتصاد مثلاً) وإنّما هي محايثة لكلّ حقل وكلّ وظيفة؛ ٤) إنه ليس للسلطة جوهر نهائي بل هي إجرائية لأنها ما هي سوى علاقة؛ ٥) إن السلطة لا تقمع ولا تؤدلج بل هي تنتج الواقع قبل أن تقمع؛ ٦) إن شرعية السلطة لا تتماهى مع القانون، فهذا الأخير إنْ هو إلا تنظيم لنزوعات غير شرعية. انظر: G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, ch. 2.

بُعدها الحقوقي[1] . فإنّ هذه الدولة مطالبة، بموجب مفهومها، بتحويل قراراتها الحقوقية إلى معايير عموميّة، أعني أن تقطع الهوّة الفاصلة بين الشرعيّة والمشروعية. فالمسجد، وهو جهاز عامي تقليدي، إنما هو قاعدة عمومية تواصلية ولكن لاحقوقية، لا تزال تقلق الدولة الحديثة، وهذا ما يجعلها في خلاف «تشريعي» معه[2] . فإنّ المطمح الأعلى لدولة اتخذت من المحكمة بنيتها الخاصة، هو أن تسيطر بحيث تخترع وتصطنع كل أجهزة الفضاء العمومي من مادة حقوقية بحتة، سواء أتعلق الأمر بنظام أداتي أم تواصلي. لكن هذا المطمح الأقصى إنما يصطدم بالواقعة المزدوجة التالية: إن الأجهزة العمومية التقليدية، وإنْ تقهقرت على المستوى الأداتي، فإنها لا تزال على أشدها فيما يتعلق بوجهها التواصلي[3] . وهذا يعني أن العقل اليومي التقليدي إنما يعمل بوصفه ضرباً من المعقولية العمومية الراهنة.

٣ ـ نزاعات العقل اليومي

إنه لا مخرج من هذه النزاعات إلا عندما نفلح في إيجاد ترتيب عمومي للعلاقة بين ضروب المعقولية التي تكوّن العقل اليومي وتوجّهه. أجل، إن من يعقل «المسائل» في المدرسة له منطق مغاير في بنيته ووظيفته، عن ذاك الذي يوجه من يتفقّه «الدعاوى» في المسجد، أو يحدّد «الأوامر» في الثكنة. فالمسألة والدعوى والأمر ثلاثة مفاهيم لا تشير إلى المعقولية ذاتها: فإنّ المسألة مسألة تفكير أو معرفة تقبل حرية الفهم، وتسمح بإمكانيات التفكير في اللامفكّر فيها؛ في حين أن الدعوى التي يرسلها الفقيه، إنّما هي دعوى مصمّمة سلفاً، ومبنيّة على مسكوت عنه لا يكون فيه «كيف؟» إلاّ مردوداً؛ أمّا أوامر الثكنة فإنّها إشارات صادرة عن منطق التنفيذ الذي لا يناقش. إن هذا الوضع العمومي إنما يدفع إلى اليأس حقاً عندما نعرف أن العلاقات بين عقل المدرسة وعقل المسجد وعقل الثكنة أو المحكمة، إنما هي علاقات غير تواصليّة أساساً، بل هي عنفية أو لامبالية أو غامضة، وبمعنى ما هي أداتية في جوهرها من حيث إنها تتم غالباً إبّان تقاطع وظيفي في الفضاء العمومي. فالمدرّس يزعم أن الأفكار كافية لرسم جغرافية الحقيقة للجميع، بحيث إن كلّ عقل سيحترم بنفسه مسالك المعنى ومواطن الصحّة والخطأ، ومطالب الجدوى، لإرساء مدينة المواطنة التي يكون فيها الإنسان، هذه اللذّة الدّهريّة، قوّةً وجهداً أصيلين لاختراع العدالة. وتعريف العقل الذي يزاول الحكمة في الزمان الحقوقي هذا، هو أنه قدرة على رسم الحدود بين المشروع وغير المشروع بتلقائية مدنية محض. لكن هذا النوع من العقل سريعاً ما يرتطم على غير هدى بأرضيّة عنيدة، محروثة بمخيال عجوز، له وسائله الخاصة، لتحريك اللامعقول والاشتغال

---

(١) J. Habermas, *Raison et légitimité*, Paris, Payot, 1978, p. 140.

(٢) حول معنى «التواصلي» انظر: J. Habermas, *La sience et la technique comme idéologie*, Paris, Gallimard, p. 22.

(٣) *Ibid.*, p. 27.

عليه، وفق خارطة أخرى للعنصر العمومي، لا معنى فيها للمشروع واللامشروع المدنيين، وإنما هو قائم على تصوّر فقهي للحلال والحرام، ليس في المسجد بل في كلّ جسد وكلّ رغبة، ويلوِّح بإقامة الحدود بوصفها قصاصاً، أو وسيلة أصلية للاجتهاد.

ما معنى «الحدود» في الفضاء العمومي: أهي فواصل أم قصاص؟ إن مسؤولية كلّ دولة عندئذ هي أن تخترع الشروط التي تمكّن من خلق رأي عمومي، لا يزال عسيراً، قادر على المناظرة بين معقولية المسألة ولامعقولية الدعوى، بين المدرسة والمسجد. فليس من معنى للمحكمة إلا أن تقضي بين هذين العقلين المتنازعين. لكن طبيعة هذا الحكم هي ما يثير السؤال: ما معنى «الحكم» Jugement في نطاق العقل اليومي؟. كيف نحكم على أرضية قُدّت من النزاع العمومي، أعني من الاستعمالات غير المشروعة للحدود؟ إن جغرافيّة العقل اليومي إنّما هي في جوهرها جغرافية الهوى Affect, Passion، الذي هو آلة بلا واجبات. فمن خاصة الهوى أنّه لا يطلب غير ذاته، لكن الخروج من منطق الهوى هو الخروج من الفضاء العمومي أصلاً. فلا بدّ أن نفهم بقوّة أن مادة ما هو عمومي ليس العقل «الحقوقي»، بل الهوى كضرب من النزاع الطبيعي بين أنواع متنافرة من المعقولية. إن الحق لا يكفي، بل لا بد من بناء إمكانية تشريعية أكثر جذريّة من الحق، أو لنقلْ أوسع منه، هي «الرأي العام» بما هو جهاز المحافظة على قيمة الحرية في الفضاء العمومي[١].

ولذلك فهذا «الرأي العام» لم يوجد إلى حدّ الآن إلاّ على نحو منفعل، أعني بوصفه مفعولاً مباشراً لنزاعات العقل اليومي. فإنّ العلاقة بين المدرسة والمسجد إنما هي نزاع حول «المكتبة» بوصفها الجهاز الذي يشتغل عليه العقل. لكن لا ننسَ أن المدرّسين مثلهم مثل الفقهاء، إنّما يفكّرون في نطاق ميتافيزيقا «الكتاب»، أعني أنهم لا يزالون قيد الإيمان بأنّ الخلاص إنّما هو رهين نوع معيّن من «النصوص» وضرب مخصوص من المعرفة، سواء أكانت «وضعية» أم «شرعية». إنّ الصعوبة لا تقوم في النزاع بما هو كذلك، بل في حجم «الحماسة» Enthousiasme, Schwärmerei التي تصرّف هذا النزاع وتوجّهه[٢]. فإنّ المدرّس إنّما يريد من المكتبة أن تنقلب إلى «جمهورية صامتة» تدرِّب العقول على اقتناء خلوة يومية من الفكر، لا تطؤها عصا الحكام ولا يعكّرها بخور الكهنة الجدد. أمّا الفقيه أو الإمام فإنّه يطمع بلا كفاف في «مسْجَدة» المكتبة، وتحويل العقل فيها إلى حيوان غريب قابع على حدود العقائد، مذنب سلفاً ومُطالب بالاعتبار من جنازته التي تمرّ أمامه. وفيما يتعلق بالحاكم فإنّه ينظر إلى الجميع نظرة حقوقية وأداتية: فهو يسيطر على المدرسة، في نحو سلطة إدارية، فيدخل بذلك

---

(١) يتطلب تكوين «رأي عام» فضاءات عموميّة ليس للسلطة السياسية أن تستثمرها وإنّما أن تضمن على نحو مؤسساتي وجودها واستقلالها. فإذا تكفّل النظام السياسي بتكوين الرأي العام أو الإرادة السياسيّة فإنّه ينفي هذين الجهازين عن أرضهما الأصليّة، أي الفضاء العمومي الحرّ.

(٢) Cf. A. Philonenko, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* Paris, Vrin, 1959, «L'Introduction».

في نزاع رمزي معها هو نزاع العقل الوضعي مع نفسه: من حيث هو حق Droit ومن حيث هو حقيقة Vérité. فالدولة العالمة تودع المدرسة تصوّراً معيّناً للمواطنة وبرنامج معقولية محدّداً، وتنتظر من المدرّس الإنجاز، وذلك بإنتاج عقول وحساسيات وسلوكات ملائمة لهكذا تصوّر. ولذلك، فإن العقل بما هو «آلة درس» قد يصبح «أداة» الدولة لتحويل المدرسة إلى جهاز قاصر غير قادر على تحمّل عقلانيّة الدرس إلى الآخر. إنه نزاع حول «حرمة الدرس» و«أجهزة التحريم» التي ينصبها العقل السياسي على حدود المدرسة.

لكن النزاع مع مؤسسات الملّة إنّما هو الأكثر خطورة، وإنه يدور من أجل أمرين: أوّلهما امتلاك المساحة التي يصرّف فيها الناس علاقتهم بالمطلق؛ وثانيهما الاستحواذ على آلة التخييل التي يستعملها الأئمّة لتصريف علاقة المطلق هذه طبقاً لمعقولية العنصر العمومي[١]. إنه نزاع من أجل تقنيات المطلق والفضاءات التي يشكّل فيها الناس النوع الإلهي من المواطنة كسكّان أصليين للعالم، وليس لخارطة السياسي. وهو بذلك مواجهة بين العقل بما هو تقنية سلطة، والعقل بما هو آلة تخييل. فهو نزاع أداتي في جوهره، ولم يصبح بعد فعلاً تواصلياً.

إن جميع هذه الأجهزة إنّما تعاني من مركزية «عموميّة»: فالعقل الفقهي يزعم أنه صاحب المقال «الشرعي» حول الأمة، وأنه دستور الهوية، وآلة التأصيل. أمّا العقل السياسي فيفترض أنه الشرط التاريخي والوحيد لحماية العقل الفقهي حتى من نفسه، أي من اللامعقول الذي يثوي فيه سلفاً. لكن العقل المدرسي إنّما يطرح بديلاً آخر عن هذين العقلين: عن الأوّل بما هو آلة تخييل ليس إلا، وعن الثاني باعتباره في جوهره تقنية سلطة. فيرفع المدرسة بذلك إلى الأصل الوجيه للمواطنة، لأنها هي التي تحاسب العقل بمقياس العقل نفسه، وتدرّبه على ابتكار المعقول من ذاته واستبدال العنف بالخطاب. بيد أن كل مركزيّة إنّما تؤدي مرغمة إلى أمرين: مرض «الأنا» وانغلاقه وتعاجزه عن الغيرية والتعدّد، من جهة، ثمّ تمثّل الحوار مع المختلف على أنه ضرب من النزاع الحدودي مع الأغيار والمخالفين والمعارضين، بوصفه نزاعاً «طبيعياً» ولاحقيقياً حول «البقاء»؛ البقاء داخل الدولة، البقاء بما هو تقنية محو الزمان الخاص والجسد الخاص، وتحويلهما إلى محطّة عموميّة للانتظار، لا يكون المستقبل فيها قد مرّ بعد. إنه جهد لإضفاء الطابع «المكاني» على كل شيء، لأن المكان هو الذي يؤثثه العقل اليومي بكلّ شواهده وعلاماته، حتى ينقلب إلى خارطة للهوى، أعني للانفعال العمومي، ولا يهمّ إنْ تمّ ذلك بواسطة «الدرس» أو «الخطبة» أو «الأمر».

إن العقل اليومي ينطق دائماً عن الهوى، والهوى هو اللامعقول. غير أن اللامعقول لا

---

(١) لقد ضبط هوبز منذ ١٦٥١ في كتاب التنّين المنطق الحقوقي الذي يقود الدولة الحديثة إلى التحكم في الاستعمال العمومي للمذاهب والآراء والمعتقدات والطقوس انظر: Th. Hobbes, *Léviathan*, trad. fr., Tricaud, Paris, 1983, pp. 184 et p. 390.

يعني «الجنون» أي أنه ليس «غياباً للأثر» المعقول[1] ، بل هو نوع مخصوص من الأحكام «الحدودية» التي تصاحب العقل في استعمالاته العمومية. وبكلمة واحدة، إن اللامعقول هو «الآخر»، وذلك لأن الآخر مثلي يضع لي حدوداً ويجعل معقوليتي في خطر وريبة. ولذلك، فالنزاع الحدودي ليس محصوراً في فرض المعقول أو الانتصار له، بل هو نزاع معقد تتناضد فيه مفهومات متباينة للعقل ممّا يعني ضرورة أنه أيضاً نزاع من أجل اللامعقول نفسه وطريقة استعماله العمومي. فإنّ «حرمة» المدرسة و«قداسة» المسجد و«هيبة» الدولة مفهومات لاعقلية في أصلها، لكنّها تُعرَّف بواسطة سياقات النفوذ الرمزي والتخييل وخطط السلطة. فتنقلب بذلك إلى آلات ناجعة للعقل اليومي، لتركيب الرغبة واصطناع الرأي على نحو لاشخصي، ممّا يضفي طابعاً ملغّزاً وغيبياً على بنية الدولة وتاريخ الملة ودور الكهنة، أعني المدرِّس والصحفي والفنّان: الأدوات الرمزية الحديثة للعقل اليومي.

IV ـ الخاتمة

مَنْ يتفلسف في الفضاء العمومي؟ ولكن هل العقل اليومي عقل فلسفي؟ إذا كان الفضاء العمومي مشتركاً وظاهراً وشائعاً، فواضح أنه في تباين مع فعل الفلسفة من حيث هو فعل خاص ومُشْكَل ونادر. لكن هذا التباين لا يُعيَّن بهكذا طريقة إلا من فرط الانحباس في تقليد مغلق على نفسه بالاصطلاح «الميتافيزيقي»، في حين أن التفلسف إنّما هو في جوهره فعل عمومي. فسقراط لم يقتله السمّ السفسطائي، بل صيدلة الاصطلاح وحيلة المذهب. فإنّ معنى المذهب إنّما هو ذهاب العقل عن الرأي المقسوم بين العقول، على نحو من الشرك بواحدية الإجماع، إلى ما لا شركة فيه إلا على سبيل العصبية. غير أن ذلك إنما يعني الزجّ بالحوار في اللاحوار. ولكن هل يعني ذلك أن التفلسف جدل عمومي؟ إنّما نقصد فقط توضيح أمر جلل: إنّه ما زال بإمكاننا دوماً أن نفكّر بشكل عمومي، لأن التفكير إنّما هو مشروط في جوهره بفضاء عمومي لا معنى لأيّة حقيقة خارجه. فالاستعمال العمومي للعقل هو التفلسف بعينه. إنّ للفلسفة إمكاناً مدنياً لا ينبغي أن تفوّت فيه إلى الرأي العامي. وهو إمكان «جدلي»، أي خلافي وحواري، وذلك لأنه اشتغال دقيق على اللافلسفة، أو ضرب من الاستعمال «التجريبي» للحكمة في مواضع اليومي. إنه تجريبي بمعنيين: لأنه غير مقصود لذاته من حيث هو فلسفي، ولأنه زجّ بأدوات التفلسف في غير أرضه. فإنّنا إنما نحاول أن نُرجع للفلسفة عموميتها الأولى التي تخرّجت منها إمكانيات التفكير كلها[2] . إنّها لم تعد تستطيع أن تكون بالنسبة لنا مساءلة «ماهوية» أو «متعالية» لما قد نسميه على نحو خصوصي بـ «العقل العربي». فإنّ تحت كلّ استفهاماتنا عن العقل «العربي» يقبع اليوم التباس محرج للسائل والمسؤول عنه: فما هذا العقل؟ هل هو Logos أم Intellectus أم ratio أم Vernunft أم Geist؟ والفيلسوف

(١) M. Foucault, *Histoire de la folie*, Paris, Coll. Tel., Gallimard, 1972, p. 557.

(٢) Cf. G. Deleuze/F. Guattari, *Qu'est ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991, p. 105.

العربي مَنْ هو؟ هل هو متأمّل المُثُل أم موهوب الصور أم كوجيطو مغمور أم ذات متعالية أم روح مطلق أم إرادة قوة أم راعي كينونة أم أركيولوجي ساخر؟ إنّنا في كل تعلّقٍ بذلك إنّما نفكّر بلامتناه فاسد.

ليس العقل «العربي» سوى خارطة مشاكل وأدوات تفكير وإمكانيات حياة، ناتجة كلّها عن موقعنا داخل جغرافية العالم الحالي. فربّما كان للخارطة رأي لم نفكر به بعد. فنحن لسنا قبل الغرب أو بعده، وإنما في جنوبه. إننا جنوب الحداثة، وهو موقع له من الفظاعة الفلسفية ما يكفي ليمكّننا من بناء سؤال فلسفي يحترم جغرافية العقل اليومي التي تثوي على حدوده. ولا ننسَ أن «العقل الغربي» هو أيضاً تسمية جغرافية فحسب.

القسم الثاني

نوابت الملّة

ـ ٤ ـ

مولد «الإتيقا» عند العرب

الفارابي شاهداً

«و[أمّا] الفيلسوف الباطل فهو الذي لم يشعر بعدُ بالغرض الذي له التُمست الفلسفة فحصل على النظريّة أو على جزء من أجزاء النظريّة فقط».

الفارابي، **تحصيل السعادة** (٩٥٠؟)

«إنّ موضوع «التعقّل» phronesis إنما هو المَوْجِدُ Dasein نفسه».

هيدغر، **الأعمال الكاملة**، ج ١٩،
(درس ١٩٢٤/ ١٩٢٥)

هل أصبحت «الفلسفة الإسلامية» اليوم قادرةً على طرح مشاكلنا؟[١] أعني هل استطعنا تحويلها إلى «حقل من المسائل» التي نلتزم سلفاً بالتفكير داخله وبه؟ إنّ أشدّ ما يُؤرّق دارس هذه الفلسفة إنما هو كونها ممنوعة عنه على جهتين: أولاً بما هي منقطعة عن سُبُل المشاكل التي أنبنت عليها الفلسفة الحديثة منذ ديكارت، وثانياً بوصفها فلسفةً تنشغل بعلوم ما عادت بقادرة على تفسير العالم الحالي أو السيطرة عليه. هذا السبب المُضاعف، أي غرابة الفلسفة الإسلامية أو غربتها، وعزلتها من جهة المسائل التي تطرحها، وارتباطها بحقول علمية لم تعد محايثة لمشاغل الفكر الحالي ولا محدّدة له، هو الذي يبعث على القلق واللاّفكر[٢].

(١) متى تصبح أسئلتنا عن الفلسفة الإسلامية هي بدورها أسئلة «فلسفية»؟ عن رحاب هذا السؤال انظر: سالم حميش، «عود إلى الفلسفة في الإسلام»، في: **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٤٧، خريف ١٩٨٧، ص ص ٧٧ ـ ٨١؛ مطاع صفدي، «في السؤال العربي للفلسفة»، في: **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٥٢ ـ ٥٣، أيار ـ حزيران/ ماي ـ جوان ١٩٨٨، ص ص٤ و٩ ـ ١٥.

(٢) كيف تنجح فلسفة ما في بناء إشكاليتها الخاصة؟ كيف تشرّع لوجودها الخاص؟ ولكن ما أقربنا إلى مخاض =

ما التشريع الذي تصبح معه الفلسفة الإسلامية إحدى أدوات أو إمكانات تفكيرنا الحالي؟ وأي نوع من الأسئلة ينبغي أن نطرح عليها، حتى تتحوّل هي بدورها إلى فلسفة ملتبسة بمشاكلنا، ومقتدرة على التفكير داخلها، فتكون أحد العناصر الجوهرية في معالجتها؟ ولكن هل نعرف اليوم حقاً مشاكلنا، وهل نحن قادرون على تحديدها؟ فربما لم نفعل منذ عهد بعيد سوى التعليق عليها فحسب.

إن حاجة الفكر لا تزال تدعونا إذن إلى تكرار السؤال الخاص بها على النحو التالي: «ما هي» الفلسفة الإسلامية اليوم؟ ماذا يمكنها أن تقول بنا وفينا؟ وعمَّ تقتصر في عصر لا يؤمن بها، وسخر من عروضها الخاص، لا هي طالبة له ولا هو قاصد إليها؟ ولا يظن ظانٌ أن هذا استشراق معكوس، وإنما هو تلمّس، على جهة المساءلة العنيدة، لما تستطيعه هذه الفلسفة وما يعتمل فيها من إمكانات تفكير، لم نتملّكها[1] بعد، والفكر مُكِبّ على غيرها، وهي مهجورة عنده وساقطة لديه. أما الاهتمام بها فلا يكون عظيم المساعفة إلاّ في الندرة. ولكن بأي معنى يُمكن لهذه الفلسفة اليوم أن تساوق الزمان النظري الذي نحتسب المعقولية به؟ ومتى يتصيّر وجودها الحالي صناعة فلسفية لإنتاج الإنسان الذي لا تقوى الدولة على إتلاف عقله بأجهزة التنوير العنيف؟

إننا نباحث ههنا عن تهيؤ تُصبح معه إمكانية التفكير في نصوص الفارابي أو ابن رشد، مداخل لبناء فلسفة مساوقة لحداثتنا الخاصة، لا بعناوينها بل بسياقاتها القوية واقتدارها الفظيع على توليد إحراجات جديدة سواء لمن يفكّر أو لطبيعة الخطاب الذي يسنده. وبما أن لكل مطلوب ثمة من مدخل إليه فإنّا سنكفّ عن التعريض لكي نصرّح بأن الممكن الأكبر الذي بحوزتنا اليوم هو أن نعرف أن «الحداثة» مقايسة فاسدة إذا هي لم تصدر عن توسط médiation شبه كلبي cynique ومتحيّر مع أنفسنا، وعلى أرضية «الفلسفة الإسلامية» المحض نفسها، مع كل ضروب الانتخاب والحذف والانتفاء والتخصيص والإقرار اللازمة لذلك. ولكن أية «فلسفة إسلامية»؟ فإنْ نسمّيها «تراثاً» لهو أكبر سوء فهم أقمناه دونها. ربّ تغليط حول نصوص الفلاسفة إلى وثائق «تراثية» ضدهم، فيكون الفارابي شيعياً أو مادياً، وابن سينا «رجعياً». . إلخ. ليست الفلسفة المقصودة ههنا شيئاً آخر سوى «الفلسفة» نفسها، في ماهيتها التي تحدّدت منذ الكندي إلى ابن باجة بوصفها في جوهرها «إتيقا» éthique، أي «معرفة

= الفكر في لحظة الفارابي أو ابن رشد نفسه. لقد عانيا، وكلّ على نحو له، كيف يكون الكلام على الفلسفة في فضاء لا يؤمن بها، ويزرع أمراض اللافلسفة في كل عقل. انظر: الفارابي، **كتاب الحروف**، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ط٢، ١٩٩٠، الفقرات ٨٣ و١٠٨ ـ ١١٣؛ ابن رشد، **فصل المقال**، تقديم ألبير نصري نادر، بيروت، دار المشرق، ط٦، ١٩٩١، ص ص ٢٧ ـ ٣٥.

(١) عن عبارة «التملّك» appropriation بهذا المعنى انظر: M. Heidegger, *Etre et temps*, trad. de F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, §6, p. 46 (ligne 37).

الإنسان نفسه»، و«بقدر طاقة الإنسان»[1]. فإنما هي في ماهيتها «فلسفة عملية» بالمعنى الأقصى لـ «العمل» *pratique* بوصفه وجود الإنسان نفسه. وليس ذلك حكماً يعدم مسائلها الأخرى التي تبحث في العالم والطبيعة والموجود الأول... إلخ، وإنما هو يطرحها طبقاً لعبارة الفارابي التي يفتتح بها كتاب **تحصيل السعادة** بوصفها: أحد أجناس «الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن، حصلت لهم بها السعادة..»[2]. إن المقصد الأسنى لما كانت الفلسفة عندئذ إنما هو «السعادة»، التي هي المطلوب الأقصى لكل ضربٍ من الاشتغالِ بالنظر. وبالرغم من هشاشة مفهوم «السعادة» اليوم، فإن الهم النظري الذي فرضته طروحات الحداثة، بما هي في الوقت نفسه عصر التقنية وشكل الدولة المشتقة منه[3]، قد أفضى، على نحو لافت للنظر، إلى بناء استفسار «إتيقي» محرج[4] هو مدى قُدرة الفلسفة نفسها على أن توجد، وأن تنتج إمكانات التفكير في الحياة الخاصة بها.

وهكذا فإن الفلسفة الإسلامية ممثّلة هنا بالفارابي لم تفقد ماهيتها بقدر ما خسرت الإسناد الذي كانت تستمده من أنطولوجيا الفلك القديم والجهاز المفهومي الذي توفّره العلوم

---

(١) أننا لم نفكّر بالفلسفة الإسلامية بعد، معناه أننا لم نأخذ بعد «وجودها الخاص» مأخذ الجد: إنها لم تكن في فضاء الملّة سوى شكل من «الإتيقا». وهي لم تنجُ أحياناً من مآل الحلاج إلاّ بهكذا تقيّة. «الإتيقا» هي الحياة اليومية للفلسفة، وعمل الفيلسوف الدائم هو تحويل الوجود إلى مدينة للسعادة. وإن معنى «الإتيقا» هو الخيط اللطيف الذي يشدّ مقاصد الفلاسفة من الكندي إلى ابن طفيل مروراً بالفارابي وابن باجة. وإذا كان ابن رشد لم يترك كتاباً في «السعادة»، فإن حياته هي «إتيقاه» التي لم نفلح في كتابتها بعد بدلاً عنه. لقد كان كل منهم «حي بن يقظان» على طريقته يدبّر وحدته كفن في السعادة، انظر: الكندي، «رسالة الحدود والرسوم»، في: عبد الأمير الأعسم، **المصطلح الفلسفي عند العرب**، الدار التونسية للنشر، ١٩٩١، ص ٢٢٠؛ ابن باجة، **تدبير المتوحد**، في: **رسائل ابن باجة الإلهية**، تحقيق ماجد فخري، بيروت، ١٩٦٨، ص ص ٣٧ و٤٠ ـ ٤٤؛ ابن طفيل، **حي بن يقظان**، تقديم وتعليق ألبير نصري نادر، بيروت، دار المشرق، ط٣، ١٩٨٦، ص ص ١٨ ـ ١٩.

(٢) الفارابي، **تحصيل السعادة**، تحقيق وتقديم جعفر آل ياسين، بيروت، دار الأندلس، ط٢، ١٩٨٣، الفقرة ١، ص ٤٩.

(٣) M. Heidegger, « L'époque des «conceptions du monde» », in: *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1990, pp. 99.

(٤) ربما كان هذا الاستفسار قد أخذ مولده في العلم المرح لنيتشه، لكنه لم يصبح مشكلاً يتوقف عليه وجود الفلسفة إلاّ مع مفكّرين من نوع ميشيل فوكو ودولوز. أي أولئك الذين صار تفكيرهم هو إمكانية الحياة المتبقية، أي شكل «الإتيقا» الوحيد الممكن في عصر «اللاذات». انظر: ميشيل فوكو «مقابلة حول نسابية الأخلاق»، في: أ. دريفوس وب. رابينوف، **ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية**، ترجمة جورج أبي صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، (د.ت)، ص ص ٢٠٤ وما بعدها؛ G. Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981, pp. 9; F. Nietzsche, *Le Gai savoir*, trad. P. Klossowski, Paris, 1957, §290, pp. 278 - 280.

المتناهية عندئذ. إن ما تفرضه الحداثة علينا ليس تصوّراً جديداً لأنفسنا، ولا خريطة مغايرة لهمومنا وإنما هو بالتحديد أنطولوجيا التقنية والجهاز الإشكالي المترتب عنها. وهكذا فإن افتراضنا أن الفلسفة الإسلامية قادرة على طرح مشاكلنا، أي مدّنا بإمكانات جديدة للتفكير، لا يُمكن له أن ينشغل بشاغل أنطولوجي صرف[١]، ما دامت فكرة «العالم» عند الفارابي مثلاً لم تكن سوى مشتقة من تصور كوسمولوجي محدّد لم يعدْ ممكناً التفكير من خلاله. إن هزيمة هذا الضرب من الاهتمام، لم تنشأ عن ترفٍ فكري بل عن انقلاب في بنية مفهوم العالم نفسه بعد غاليلي وآينشتاين. ولكن أليس ما يبقى مدعاة للسؤال دائماً هو «الإنسان» نفسه؟ وقد يحق لنا عفواً أن نستفهم بصوت طفولي: هل نحن اليوم نفكر بإنسانيتنا أفضل من أفلاطون أو من الفارابي؟ يبدو أن الإجابة عن أسئلة الأطفال ليست مهمّة سهلة دائماً.

إنه صوب هذه الصعوبة سوف نحاول التفكير، أعني البحث عن إمكانيات تفلسف من داخل مسائل لم يكن الفارابي ليطرحها، لكنه يفكّر من خلالها أو يفترضها. ونحن نحصر هذه المسائل في ميدان محدد هو «الإتيقا» كتحديد لفظي واصطلاحي مقصود. ولكن لماذا «الإتيقا» وليس «الأخلاق»؟[٢] ليس الأمر عراك ألفاظ، وإنما هو اصطلاح وجهد الفكر لكي يقول حين يقول. ومن يفكّر لا بد أن يعتمل فيه العصر النظري الذي يتحرّك من خلاله. ولذلك فمن يطرح اليوم هذه المسألة إنما هو مُطالبٌ بأن يتمثّل ضرورة ما تحقّق منذ سبينوزا وكانط ونيتشه من فهم للأخلاق، ثم ما توضّح خاصةً مع دولوز[٣] ، وفوكو[٤] ، وبول ريكور[٥] أخيراً، من تباين ماهوي بين مطلب «الحياة السعيدة» ومقتضيات الفعل الخلقي، أي بين فعل يُشكّل وجوده بما يتراءى له هو الحسن وهو القبيح بالنظر إلى كماله وكمية القوة والجهد التي

---

(١) لا نعتقد أن ثمة أنطولوجيا محضة، أي قول في الوجود لا يلتبس في ماهيته بـ«حاجة الفلسفة» داخل فضاء دولة ما. والفارابي أدرك ذلك تماماً، ولم يكن قوله في الوجود سوى تفكيره المدني نفسه، وفي جسم المسائل التي تطرحها مشكلة «المدينة الفاضلة». إن المعنى المتبقي لأنطولوجيا فقدت الإسناد الذي كانت توفره لها علوم عصرها، إنما هو التنقيب عن إمكانات التفكير «العملي» وإمكانات «الإتيقا» التي تعمل في بنيتها وتتلبس بها. إننا لن نقول «العالم» إلاّ بقدر ما تختزله في «مخيّلة» الملّة التي نفكّر على حدودها دائماً. انظر: محمد محجوب، المدينة والخيال، دراسات فارابية، تونس، دار أمية، ١٩٨٩، ص ص ٤٣ ـ ٤٥.

(٢) إننا نجد لدى أرسطو نفسه جملة متحيّرة قد تشير إلى بعض الفرق بين «الإتيقا» و«الأخلاق» قال: «فأما الفضيلة «الإتيقية» فهي ربيبة العوائد الحسنة، فنجم عن ذلك أنه بتحوير لطيف للفظة ethos تخرج لفظة êthos. حيث تعني ethos العادات أو الأخلاق، في حين تدل êthos على «الإتيقا». انظر: Aristote, *Ethique de Nicomaque*, trad. J. Voilquin, Paris, G.F., 1965, Liv II, ch.1, p. 45.

(٣) G. Deleuze, *Spinoza et le prolbème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, pp. 247 - 251.

(٤) M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1984, Tome II, Introduction et ch.1.

(٥) P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp. 200 sq.

بحوزته، وعمل يقيّد مسالكه بقيم الخير والشرّ المجردة. فالميدان الأول «إتيقا» فضاء محايثة لا يقبل بأي انفصال عن فن وجوده اليومي، أما الثاني فهو «أخلاق» مغلقة على أوامر الطاعة التي لا تقوى على الارتباط بنفسها إلاّ في حضن القيم المفارقة والمتطهرة بعوالم «المثال» التي تبنيها في كل وعي وفي كل مرة.

وفي جملة مركّبة من عناصر النص الفارابي نفسه، الفقرة الأولى من كتاب التنبيه على سبيل السعادة نحدّد «الإتيقا» بأنها «تشوّق كل إنسان إلى السعادة والسعي نحوها على أنها كمال ما له»[1] . وقد نذكر هنا أن الغزالي يطرح في ميزان العمل[2] مسألة السعادة، مقرّراً هو بدوره أوليتها ووجاهتها. فهل هناك «إتيقا» لدى الغزالي أيضاً؟ ولكن هيهات فإن لفظة السعادة في الحالتين لا تشير إلى مفهوم واحد وإلى همّ واحد. ولأن اللغة لا تقول نفسها فقط بل اصطلاحنا لها وبها، فإن «مقصد الحياة السعيدة» عند الفارابي لا يشترط نفسه بإحداثية الحلال والحرام كما الغزالي، وإنما الجميل والقبيح bon/ mauvais، كمفاعيل عقلية مشتقة من ماهية الإنسان نفسه، بما هو موجود يسعى إلى فعل مطلوب لذاته[3] إذا اعتمله حصّل «كماله» الذي له أعني كمية الممكن الذي بحوزته. فالإنسان عند الفارابي ممكن كله، وليس فعله سوى وجوده أي قدرته على «الاستكمال»، والاستيلاء على الممكن الذي فيه. وهكذا ليست شروط الجميل خارجه، إنها لا تُمارس عليه أية «مفارقة» transcendance، فإن «الإتيقا» حقل محايثة مبدئية، حقل الممكن والمستطاع بما هو بشري أصلاً، قوى النفس والبدن، في حلقات الفعل الذي حين يفعل لا يطلب إلاّ لذاته، أعني لما من شأنه أن يحقق للإنسان الطور الأقصى مما هو، ما هو ممكن فيه بما هو إنسان.

إن «الإتيقا» عند الفارابي إنما هي محصلة تنبّه الإنسان إلى قدرته على أن يصير ما هو، وذلك باستعمال ما هو ممكن فيه، أي ماهيته بوصفه كائناً مندوباً إلى استكمال نفسه بنفسه. «الإتيقا» هي قُدرة الإنسان على أن يكون ما هو بما هو[4] ، أما «الأخلاق»، ويقرب أن نطلق

---

(١) الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، بيروت، دار المناهل، ١٩٨٥، ص ص ٤٧ ـ ٤٩.

(٢) الغزالي، ميزان العمل، القاهرة، ١٩٦٤، ص ١٧٩.

(٣) حول مطلب السعادة بما هو فعل مطلوب لذاته انظر: Aristote, *Ethique de Nicomaque*, op. cit., Liv I, ch. 7, pp. 28 sq.؛ الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، م.س.، ص ٤٨؛ ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، نشرة قسطنطين زريق، ط. الجامعة الأميركية في بيروت، ١٩٦٦، المقالة III، ص ص ٨٩ ـ ٩٠؛ محمد أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠، ص ص ١٠٩ وما بعدها.

(٤) وبهذا المعنى فإن الغم والحزن إزاء الموت مثلاً إنما هو صادر عن جهل الإنسان نفسه ما دام الموت جزءاً من ماهيته التي يسعى إلى استكمالها. قارن: الكندي، «رسالة الحيلة في دفع الأحزان»، في: عبد الرحمن بدوي، رسائل فلسفية، بيروت، ١٩٨٠؛ الفارابي، فصول منتزعة، تحقيق فوزي النجار، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٧١، الفقرات ٧٧ ـ ٨١.

عليها بلغة الفارابي مصطلح «الملّة»[1] ، فهي تفزع دائماً من قوة الإنسان على أن يكون غير محتاج في وجوده إلى ما ليس متضمناً في ذلك الوجود أو في نفسه. فكل أخلاق إنما هي دين متنكر. إنها مشتقة مما هو مفارق وممثول سواء أكان الله أم الدولة أم الحقيقة. إنها جهاز تحويل البشر إلى ملّة، ورغبات الإنسان إلى حجج ضده[2] . لذلك تحرص الفلسفة حسب الفارابي على تحديد شرايط «الإتيقا» في الإنسان نفسه، في عقله وتشوقه ووجوده. بيد أن هذا الحرص على وضع مبحث «الإتيقا» في موضع خالٍ من كل أشكال المفارقة، هو ما هو مقلق وغامض في تفكير الفارابي كما يظهر خاصةً في رسالتي التنبيه والتحصيل، بحيث إن الحقل الفكري الذي يرتسمه الفارابي لإمكانية «الإتيقا» إنما هو حقل محايثة تامة، ليس للسبب الأول ولا للعقل الفعّال ولا حتى لرئيس المدينة دور محدّد أو مفارق فيها.

وقد نستطيع أن نبحث عن تفسير لذلك لدى أرسطو بوصفه مرجعاً أصلياً لمبحث «الإتيقا» عند الفارابي. فقد أوضح أرسطو في المقالة السابعة من كتاب أخلاق نيقوماخوس[3] أن الآلهة لا تعرف فضيلة ولا رذيلة، رغم أنه لا ينفي في الموضع نفسه الطابع الإلهي عن فئة من البشر الذين ملكوا اقتداراً خاصاً على التخلّق بأوصاف السعداء أي مستكملي أنفسهم بأنفسهم. كما بيّن في المقالة الثالثة من الكتاب نفسه[4] ، أن الموت فاصل عن الخير والشرّ، فما وراءه لا خير ولا شرّ، وأن الحياة تستحق الحياة[5] . وبكلمة واحدة، إن شؤون الآلهة مباينة لشؤون البشر ولا تُقاس بالمقياس عينه[6] .

لكن تحرر «الإتيقا» من أشكال المفارقة هذا، سيجعلها معزولة عن الأنطولوجيا التي تؤسّسها. ولذلك يبدو مبحث «الإتيقا» عند الفارابي، كما عند أرسطو، مبحثاً مهتزاً وقلقاً: فهو يرتبط من جهة الموضوع بعناصر أنطولوجية متغيّرة ومتقلّبة هي أفعال البشر وتشوقاتهم واستعداداتهم[7] . وهو من جهة المنهج مشروط في مقاله بالطابع الكلّي الذي يفرضه العقل

(١) حول مفهوم الملّة، انظر: الفارابي، كتاب الملّة، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ١٩٦٨، ص ص ٤٣ وما بعدها؛ الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ط٢، ١٩٩٠، الفقـرات ١٠٨ ـ ١١١، ص ص ١٣١ ـ ١٣٣، والفقـرات ١٤٧ ـ ١٥٣ ص ص ١٥٣ ـ ١٥٧؛ الفارابي، تحصيل السعادة، م.س.، الفقرات ٥٦، ص ص ٩٠ ـ ٩١.

(٢) إن ذلك هو برنامج كتاب إحياء علوم الدين للغزالي، خاصةً باب «العادات»، وبالتحديد فصول «الآداب» المتعلّقة بالبدن.

(٣) Aristote, *Ethique de Nicomaque*, op. cit., Liv. VII, ch. 1, pp. 175 sq.

(٤) *Ibid.*, Liv. III, ch. 6, p. 79.

(٥) *Ibid.*, Liv. III, ch. 9, p. 85.

(٦) *Ibid.*, Liv. V, ch. 7, p. 138.

(٧) الفارابي، تحصيل السعادة، م.س.، الفقرة ٢٦، ص ٦٨؛ آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم ألبير نصري نادر، دار المشرق، ١٩٨٦، الفصل ٢٨، ص ١٢٩؛ كتاب الملّة، م.س.، الفقرة ٧، ص ص ٤٨ ـ ٤٩؛ Aristote, *Ethique de Nicomaque*, op. cit., Liv. VI, ch. 3, p. 156, Liv. VI, ch. 5, p. 158.

النظري[1]. إنه مبحث قلق لأنه يتعلّق بالممكن، أي كما يقول الفارابي بـ «الأشياء الواردة في المعمورة لمدينة أو لطائفة من مدينة أو لإنسان واحد»[2]، و«ما سبيله أن يعرف من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون»[3].

أما حلّ الفارابي فهو كالتالي: فتح «الإتيقا» على السياسة[4]، وربط إرادة السعادة بإرادة المدينة. لكن خطر ذلك كبير: فأنْ تصبح «الإتيقا» مشروطة في تحقيقها بالسياسة معناه أن مشكل المفارقة قد عاد ليطرح صعوبات جديدة. فما اكتسبه مبحث «الإتيقا» من خصوصية على المستوى الأنطولوجي لكونه يتعلّق بما هو متغيّر ومتقلّب وممكن، ها قد فقده على المستوى المدني، بأن صار تحقيقه مشروطاً بالفعل السياسي ومنطقه. فـ«الإتيقا» قائمة في ماهيتها على مطلب السعادة بما هو مطلب «كلّ» إنسان؛ إنها أفقية دائماً، وتزرع إمكانها مما هو محايث في البشر، من قواهم واستعداداتهم وإرادتهم. أما السياسة فما أن تتعلّق بالسلطة حتى تصبح أخلاقاً متنكرة، تلتبس برغبات البشر وتخيّلاتهم وأوهامهم. إنها تنصب الخضوع في كل أفعالهم، وتشرّع للمفارق أينما حلّت. فإن السياسة تفاضلية وعمودية دائماً. إنها تحوّل حاجة البشر إلى الاجتماع، إلى حجة نهائية وعنيدة ضد وجودهم الخاص، وضد كمالهم الخاص. وهكذا يبدو أن «الإتيقا» مُطالبة بأن تخدم السياسة، بأن تكون شرط إمكان صامت وخجول لها، دون التحوّل إلى تملّك لها أو رسم لحدودها. و«الإتيقا» من هذا المنظور ممكنة ومطلوبة، في حدود ما هو الإنسان بالنسبة لذاته، ولمطلب الحياة السعيدة فيه، أما مطلب المدينة فهو مطلب مفارق أصلاً؛ إنه لا يحقق اتصال البشر بأنفسهم، بل بما ليسوا

---

(١) Aristote, *Ethique de Nicomaque*, op. cit., Liv. VI, ch. 3, p. 156؛ الفارابي، **تحصيل السعادة**، م.س.، الفقرات ٤ ـ ٨، ص ص ٥١ ـ ٥٥؛ الفارابي، **كتاب البرهان**، تحقيق ماجد فخري. بيروت، دار المشرق، ١٩٨٧، ص ص ٢٣ ـ ٢٥.

(٢) الفارابي، **تحصيل السعادة**، م.س.، ص ص ٦٧ ـ ٦٨. أما عن الوجه الأنطولوجي لهذا الإشكال وانطلاقاً من أرسطو نفسه، قارن: P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, P.U.F., 1961, pp. 64 sq.

(٣) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، م.س.، الفصل ٢٨، ص ١٢٩.

(٤) لا ينبغي أن نأخذ علاقة «الإتيقا» بالسياسة على أنها هي نفسها علاقة الأخلاق بالسياسة طبقاً للصيغة التي ستتشكّل من ماكيافلي وهوبز إلى كانط وهيغل. فإن ذلك مغالطة على جهتين: أولاً الخلط بين «الإتيقا» والأخلاق، وثانياً استبدال الوصل الذي يشدّ «الإتيقا» إلى السياسة بعلاقة فصل قاصر وحقوقي بينهما. فالفارابي إغريقي في هذه المسألة: إنه لا يخضع الأخلاق للسياسة (هوبز) ولا السياسة للأخلاق (كانط)، لأنه لا يفصل أصلاً بين «الإتيقا» والسياسة الفاضلة، وبهذا المعنى ربما هو جمع بين رأيي الحكيمين: بشرح **جمهورية** أفلاطون و**نيقوماخيا** أرسطو. انظر: الفارابي، **كتاب الجمع بين رأي الحكيمين**. بيروت، دار المشرق، ١٩٦٨، ص ص ٩٥ ـ ٩٧؛ N. Machiavel, *Le Prince, et autres textes*, Préface P. Veyne, Paris, Gallimard/ Folio, 1990, ch. XV-XIX, pp. 98 - 122; Th.Hobbes, *Man and Citizen*, England, Humanities Press/ Harvester Press, 1972, ch. III, 31, ch. IV, 11, 16, ch. V, 1; E. Kant, *Projet de paix perpetuelle*, trad. fr., Paris, Vrin, 1975, Appendice pp. 55 - 56.

هم، بما يجعل وجودهم المدني وجود «نوابت»[١] .

بيد أن ههنا مسلكاً آخر لفهم الفارابي، وذلك بأن نجدّد الأسئلة حول مفهوم لعب دوراً هاماً في كتاب أرسطو **أخلاق نيقوماخوس**[٢] سواء في بناء التصوّر الأرسطي لـ«الإتيقا» أم في تحقيق التوسّط الصعب بين فعل السعادة وفعل المدينة، بين مطلب الكمال ومطلب الرياسة في فلسفته العملية. وهذا المفهوم بالتحديد وفي لفظه الإغريقي هو phronesis وهو ما ترجمه اللاتين بـ prudentia وبالفرنسية prudence وبالإلمانية klugheit[٣] . فماذا كان أمر الفارابي مع هذا المصطلح ما دام قد شرح كتاب أرسطو في **الأخلاق** أو درسه؟[٤] إنه ليس من الهين أن نضبط لديه لفظاً واحداً دالاً على مفهوم phronesis. فقد نقترح «التبصّر» أو «الحصافة» أو «جودة الرويّة». ولكن المفهوم الذي هو في الوقت نفسه أكثر إقلاقاً وأكثر قرباً من المطلوب، إنما هو مفهوم «التعقّل»، لا كما هو مبسوط في الفصل ٢٢ من الآراء بما هو نشاط النفس الناطقة في إدراك المعرفة أي بما هو Intellection، وإنما هو بالتحديد كما يظهر في **رسالة في العقل**[٥] ، ولكن خاصةً في **فصول متنزعة**[٦] التي تدفع إلى الاعتقاد بأنها في بعضها شرح الفارابي لكتاب **أخلاق نيقوماخوس**، فإننا يُمكن أن نرتسم نوعاً من التوازي المدهش بين الفصول ٣٣ إلى ٤٦ و٥٢ ـ ٥٣، من كتاب الفارابي والمقالة السادسة من كتاب أرسطو، حيث نعثر على الفقرات المخصصة لتبيين مفهوم «التعقّل» بوصفه المقابل الأكثر وجاهةً لمصطلح phronesis الأرسطي[٧] .

---

(١) عن مفهوم «النوابت» انظر: الفارابي، السياسة المدنية، بيروت، ١٩٦٤، ص ١٠٤؛ Ilai Alon, «Farabi's Funny Flora. Al-nawabit as opposition», *in*: *Arabica*, tome XXXVII, 1990, pp. 56 - 90 et surtout pp. 56 sq et p. 69.

(٢) Aristote, *Ethique de Nicomaque*, op. cit., liv. VI, Ch. 3, 5, 6, 8, 12.

(٣) عن استعمالات هذا المفهوم في المتن الأرسطي وتقلّبه من سجل الميتافيزيقا إلى «الإتيقا» انظر: P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, op. cit., pp. 7 - 10, pp. 15 - 26 et pp. 33 - 41.

(٤) وهو أمر ذكره ابن طفيل، انظر كتابه: **حي بن يقظان**، م.س.، ص ٢١.

(٥) الفارابي، **رسالة في العقل**، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٣، ص ص ٩ ـ ١١.

(٦) الفارابي، **فصول متنزعة**، م.س.، الفقرات ٣٣ و٣٥ ـ ٤٦، ص ص ٥٠ ـ ٥٩؛ والفقرات ٥٢ ـ ٥٣، ص ص ٦١ ـ ٦٢.

(٧) ونحن نرتسم ذلك على النحو التالي:

فصول متنزعة	**أخلاق نيقوماخوس** (المقالة السادسة)
١ ـ الفقرة ٣٣	١ ـ الفصل ١ وخاصة الفصل ٣
٢ ـ الفقرة ٣٥	٢ ـ الفصل ٣
٣ ـ الفقرتان ٣٦ و٣٩	٣ ـ الفصل ٥
٤ ـ الفقرة ٤٢	٤ ـ الفصل ٨
٥ ـ الفقرة ٤٣	٥ ـ الفصلان ٥ و٩

إن ما هو مثير حقاً هو أن الفارابي في **رسالة العقل**، وبالرغم من أنه يشير بلفظة «التعقّل» إلى «الشيء الذي يقول به الجمهور في الإنسان إنه عاقل»[١] ، يمدّنا بتعليق حاسم بالنسبة لمطلوبنا، قال: «فهؤلاء إنما يعنون بالعقل على المعنى الكلّي ما يعنيه أرسطو بالتعقّل»[٢] . أين ذلك؟ يجيب الفارابي بأن مرجع ذلك إنما هو «العقل الذي يذكره أرسطو في المقالة السادسة من **كتاب الأخلاق**[٣] . أما المتصفح لهذه المقالة المشار إليها، التي خصّصها أرسطو لدراسة «الفضائل الفكرية» intellectuelles بعد أن فرغ من البحث في «الفضائل الخلقية»[٤] في المقالات السابقة (من الثانية إلى الخامسة)، فإنه يكتشف أن «الفضيلة الفكرية» المركزية في «إتيقا» أرسطو كما تظهر في المقالة السادسة، إنما هي فضيلة phronesis، أي كما يحدّدها الفارابي، متبعاً في ذلك أرسطو بدقة كبيرة: «جودة الرويّة في استنباط ما ينبغي أن يفعل من أفعال الفضيلة». بل ويفرّق، مثل أرسطو، بين من يستنبط ما ينبغي أن يفعل من خير وهو المتعقل، وبين من يستنبط ما ينبغي أن يفعل من شر فحسب وهو ما يسميه «الداهي»، ويمنع عنه صفة التعقّل[٥] .

إننا نعني بهذا الفحص السريع لمفهوم «التعقّل»، بما هو قادر على استيفاء جلّ عناصر المصطلح الأرسطي phronesis، أن الرابط الذي يمكن فعلاً أن يحقّق شكلاً موجباً من التوسط بين «الإتيقا»، بما هي ضرب من الجهد نحو السعادة، بصفة محايثة لقوى الإنسان، في نفسه وبدنه، وبين السياسة، بما هي جهاز مرتبط في جوهره بأنطولوجيا مفارقة قائمة على تصوّر تفاضلي للمدينة، إنما هو مفهوم «التعقّل»، بما هو «جودة الرويّة»، والفارابي كثيراً ما يُرادف بينهما سواء في **رسالة في العقل**[٦] أم في **فصول منتزعة**[٧] . فهو القدرة على استنباط

= ٦ ـ الفقرة ٤٤ — ٦ ـ الفصل ١١
٧ ـ الفقرة ٤٥ — ٧ ـ افصل ٩
٨ ـ الفقرة ٤٦ — ٨ ـ الفصلان ٩ و١١
٩ ـ الفقرتان ٥٢ و٥٣ — ٩ ـ الفصل ٧

(١) الفارابي، **رسالة في العقل**، م.س.، ص ٣.
(٢) الفارابي، **المصدر نفسه**، ص ٥؛ وأيضاً، **فصول منتزعة**، م.س.، الفقرة ٤٢، ص ٥٨.
(٣) الفارابي، **رسالة في العقل**، م.س.، ص ٤.
(٤) نقول «الفضائل الخلقية» وكان الأجدر أن نقول «الإتيقية»، لكن ذلك كان التزاماً بعبارة الفارابي نفسه، انظر: الفارابي، **تحصيل السعادة**، م.س.، الفقرة ١، ص ٤٩؛ والفقرات ٣٨ ـ ٤١، ص ص ٧٣ ـ ٧٦.
(٥) الفارابي، **رسالة في العقل**، م.س.، ص ١٠؛ الفارابي، **كتاب الحروف**، م.س.، الفقرة ١١٢، ص ١٣٣.
(٦) الفارابي، **رسالة في العقل**، م.س.، ص ١٠.
(٧) الفارابي، **فصول منتزعة**، م.س.، الفقرة ٣٩، ص ٥٥، والفقرة ٤٢، ص ٥٧.
بيد أنه يبدو أن الفارابي قد انتهى آخر الأمر إلى استبدال مصطلح «التعقّل» بمفهوم«الرويّة» كمقابل =

ما هو عملي، وتسديد جهود البشر نحو الفعل الجميل، بما هو كمال ما لنفوسهم، لا مدعاة للثواب والعقاب. فهذا المفهوم هو الرافد الفعلي الوحيد لتحقيق علاقة موجبة ومرنة بين السعادة والمدينة. فإن ما يحدّ من حاجة الحاكم إلى الوازع والتغلّب في حكمه، إنما هو مدى قدرة المحكومين على «التعقّل».

فـ «التعقّل» ليس بعلمٍ لكي نفكّر بما هو ثابت وضروري[١]، بل هو يتعلّق بالممكن وبالمستقبل، أي بما يُسمّيه الفارابي في **تحصيل السعادة**[٢] «الأشياء الواردة» سواء أكانت طبيعية أم إرادية، في زمان ومكان محدّدين، باعتبار أن الماضي ـ كما يقول أرسطو نفسه ـ لا يمكن ألا يكون قد كان[٣]. وهو ليس تقنية، techne، أي بلغة الفارابي ليس «صناعة»، لكي يقصر همه على النجاعة[٤]، بالرغم من استحالته بدونها. وهو ليس «حكمة» لأن الحكمة كما بيّن ذلك أرسطو، لا تهتم بسعادة البشر الجزئيين، وذلك لأن دورها ليس الإنتاج poesis، أما «التعقّل» فله ذلك الإمكان[٥]. إن كل هذه العناصر النظرية المكونة لمصطلح phronesis في المقالة السادسة من **أخلاق نيقوماخوس**، إنما هي حاضرة بالتفصيل في فصول منتزعة خاصة، وفي **رسالة في العقل**، حيث نجد مفهوم «التعقّل» مصرّحاً به ومعيّناً بالمضمون النظري الذي له. كما أننا نستطيع تعيينها في **تحصيل السعادة**[٦] في صلب مفهومات أخرى، مرادفة لـ «التعقّل»، مثل «القوة الفكرية» و«الفضيلة الفكرية» أو في كتاب **السياسة المدنية**[٧] في صلب مفهوم «الرويّة» الذي يمكننا اعتباره لحظة اكتمال مفهوم «التعقّل» واستقراره المعجمي كما سينضبط مع ابن سينا.

إنما «الإتيقا» إذن ممكنة لأن المدينة غير ممكنة إنسانياً بدونها. فإنه كما يردد الفارابي بعد أرسطو، لا يُمكن أن تكون حاكماً دون أن تكون متعقّلاً، ولا يمكن أن تكون متعقلاً

= اصطلاحي نهائي لمعنى phronesis الأرسطي، كما قد نلاحظ ذلك في كتاب **السياسة المدنية** الذي يفترض أنه من الإنتاج المتأخر للفارابي، حيث نعثر على تعريف لمعنى «التعقّل» لكن تحت لفظ «الرويّة». وقد نحتاج إلى التذكير هنا بأن الفارابي عندما كتب رسالتي **التنبيه** و**التحصيل** لم يكن يملك بعد صياغة لفظية اصطلاحية مستقرة لمفهوم«التعقّل» بل كان يشير إلى مضمونه النظري بعبارات أخرى مثل «الفضيلة الفكرية» في رسالة **التحصيل** أو «جودة التمييز» في رسالة **التنبيه** انظر: الفارابي، **التنبيه على سبيل السعادة** م.س.؛ **تحصيل السعادة**، م.س.، ص ص ٦٩ ـ ٧٣؛ **السياسة المدنية**، م.س.، ص ص ٧٣ ـ ٧٤.

(١) Aristote, *Ethique de Nicomaque*, op. cit., Liv. VI, ch. 5, p. 158.

(٢) الفارابي، **تحصيل السعادة**، م.س.، ص ٦٧.

(٣) Aristote, *Ethique de Nicomaque*, op. cit., Liv. VI, ch. 2, p. 155.

(٤) *Ibid.*, Liv. VI, ch. 12, p. 169.

(٥) *Ibid.*, Liv. VI, ch. 12, p. 167.

(٦) انظر الهامش رقم ٧، ص ٧٦.

(٧) انظر الهامش رقم ٧، ص ٧٦.

دون أن تكون فاضلاً[١] . أما إذا ضربت عرض الحائط بمقولة أن سعادة الإنسان جزءٌ من ماهيته، وبأن «الإتيقا» إنما هي دائماً قدرة البشر على أن يصيروا إلى أنفسهم، لا إلى ظلالهم وأوهامهم، فأنت إذن «الداهي» الذي يشير إليه الفارابي في **رسالة في العقل**[٢] . والدُهاة ليسوا سوى ما يقابل «نوابت» المدينة الفاضلة، كما يفسّر ذلك كتاب **السياسة المدنية**[٣] . إنها نوابت لا تؤمن بأن مطلب السعادة هو «إتيقا» التعقّل المفتوح أمام الجميع، أي قدرة كل البشر على استنباط وجودهم الجزئي من الممكن الذي بحوزتهم دون أن يتملكوه بعد، وليس ذلك الممكن سوى إنسانيتهم نفسها[٤] .

فـ «التعقّل» بمعنى phronesis مفهوم قد أنتجه لدى الفارابي اعتناقه شكلاً من التفلسف الذي يؤسّس علاقة «الإتيقا» بالسياسة على إمكانية استنباط سعيد لصورة الإنسان الذي هو فاضل ومواطن في الوقت نفسه[٥] . غير أن هذه الإمكانية قد دمرتها الفلسفة الحديثة، مع ماكيافلي بفكرة «الأمير» الذي أصبحت لفظة virtu اللاتينية تشير عنده إلى «القوة» force، وخاصةً إلى «المهارة» التي تسخر من ربط (صار ساذجاً) بين نوايا «الأخلاق» ومنطق الدولة. أقول «الأخلاق»، لأن «الإتيقا» قد لا تعني شيئاً بالنسبة لعقل مثل عقل «الأمير»[٦] . وهو ذاته المنعطف الذي سيؤسّسه هوبز بشكل نسقي ونهائي في كتاب **التنّين**[٧] ، ويفرضه على التفكير العملي الحديث إلى حدود القسم الثالث من **فلسفة الحق**[٨] عند هيغل، مروراً بكانط في ميتافزيقا الأخلاق الذي عمل على معاندة هوبز لكن دون التحرّر من إشكاليته، وذلك بالسعي إلى إخضاع السياسة للأخلاق[٩] بالرغم من أنه طرد مبحث phronesis (klugheit) من ميدان

(١) الفارابي، **فصول منتزعة**، م.س.، الفقرتان ٥٧ ـ ٥٨، ص ص ٦٥ ـ ٧٠؛ Aristote, *Ethique de Nicomaque*, op. cit., Liv. VI, ch. 12, p. 169.

(٢) الفارابي، **رسالة في العقل**، م.س.، ص ١٠.

(٣) الفارابي، **السياسة المدنية**، م.س.، ص ١٠٤.

(٤) الفارابي، **تحصيل السعادة**، م.س.، الفقرة ١٩، ص ٦٣. حيث يقرن بين «العلم الإنساني» و«العلم المدني»، بين أن «نفحص عن الغرض الذي لأجله كوّن الإنسان وهو الكمال (..)» وأن «نفحص عن جميع الأشياء التي بها يبلغ الإنسان ذلك الكمال».

(٥) الفارابي، **فصول منتزعة**، م.س.، الفقرتان ١٤ ـ ١٥، ص ص ٣٤ ـ ٣٥ والفقرة ٦١، ص ص ٧٠ ـ ٧١؛ Aristote, *Ethique de Nicomaque*, op. cit., Liv. VI, ch. 12, p. 168; P. Ricoeur, «Le juste entre le légal et le bon», *in*: *Esprit*, Septembre, 1991, pp. 7 sq.

(٦) N. Machiavel, *Le Prince*, op. cit., ch. VI, p. 56 sq. et ch. VII, p. 60 sq.

(٧) Th. Hobbes, *Léviathan*, trad. fr. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, ch. XI, pp. 95 - 103.

(٨) Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. fr. R. Derathé, Paris, Vrin, 1982, §33, p. 93 et § 141, pp. 188 - 190.

(٩) Kant, *Projet de paix perpetuelle*, op. cit.

الفلسفة العملية أصلاً[١] .

بيد أن هذه الإمكانية السعيدة لبناء علاقة متبصرة بين «الإتيقا» والسياسة والتي تمتد من أرسطو في أخلاق نيقوماخوس مروراً برسائل الفارابي في «السعادة» وصولاً إلى كتاب ابن باجة تدبير المتوحد[٢] ، وربما إلى إتيقا سبينوزا[٣] - أقرب المحدثين إلى تفكيرنا القديم - هذه الإمكانية قد انتابتها صحوة فعلية اليوم بطرق مختلفة، سواء مع إعادة اكتشاف سبينوزا نفسه، أم مع مفكّرين «أرسطيين جدد» (والعبارة لهابرماس) أمثال غادامير Gadamer في مفصل هام من كتاب الحقيقة والمنهج[٤] حيث نظفر بتطوير خصب لمصطلح phronesis كمفهوم أساسي لبناء «معرفة عملية» مخصوصة لتفسير الإنسان وفهمه، أم مع بول ريكور في كُتُبه الأخيرة مثل الذات بما هي الآخر (١٩٩٠)[٥] ، وقراءات (١٩٩١)[٦] ، أم مع أعمال ليو شتراوس[٧] وحنا آرنت Arendt[٨] بل وقسم أساسي من مباحث هابرماس[٩] وآبل

(١) Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, trad. fr. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1982, sect. II, pp. 127 et 132; P. Aubenque, «La prudence chez Kant», *in*: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1975, N° 2, pp. 162 sq

(٢) ابن باجة، تدبير المتوحد في: رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري، بيروت، ١٩٦٨، ص ص ٤٢، ٤٦، ٥٧، ٦٤، ٦٨، ٧٣. أما عن مفهوم «التعقّل» فانظر: ص ٥٧، و٦٤؛ كذلك: ابن باجة: «رسالة الوداع»، في: المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(٣) إننا إنما نفكر بهذا الإمكان: أن نقرأ الفلسفة الإسلامية المشّائية خاصةً بوصفها لحظة توسّط médiation في خط يرتسم من أرسطو إلى سبينوزا، بحيث يصبح بذلك الفارابي قابلاً للفهم أو المحاورة النظرية الدقيقة، في الوقت نفسه بمن أسَّس له (أرسطو) وبمن قطف الكلّيات العملية لنمط تفكيره (سبينوزا). ونحن قد نجد في إشكالية «الإتيقا» مدخلاً نموذجياً لطرح هذا النوع من المحاورة مع الفلسفة الإسلامية والتفكير بها اليوم قارن: Spinoza, *Ethique*, trad. R. Misrahi, Paris, P.U.F., 1990, Partie V, pp. 291 - 321.

(٤) G. Gadamer, *Vérité et méthode*, trad. fr., Paris, Seuil, 1976, II, 2, 2, b, pp. 153 - 166.

(٥) P. Ricoeur, *soi-même comme un autre*, op. cit., pp. 202 sq.

(٦) P. Ricoeur, *Lectures I, Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991.

(٧) Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, Paris, Plon, 1954, ch. IV, pp. 135 - 179; *Persécution et art d'écrire*, trad. fr.

(٨) H. Arendt, *La crise de la culture*, trad. fr., Paris, Gallimard, ch. 1, p. 28 sq; p. 51 sq et p. 57.

(٩) cf. Enrico Berti, «La philosophie pratique d'Aristote et sa «réhabilitation» récente», in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 2, 1990, pp. 251 sq.

إنه بالرغم من اعتبار هابرماس وآبل الفلسفة الكانطية مرجعاً أساسياً لمفهوم «المعقولية العملية»، فإن هذا المفهوم لا يعدو أن يكون نظرية متعالية في التعقّل بمعنى phronesis الأرسطي. ذلك أن التأسيس المتعالي للعمل عند كانط إنما هو صوري ويبقى في حاجة قاهرة إلى الانفتاح على معقولية «مدنية» و«جزئية» و«إتيقية» كان أرسطو هو أول من نبّه إليها. وإنه بهذا التنشيط وإعادة اكتشاف أرسطو يُمكن للفلسفة الإسلامية أن تحاور «الفلسفة العملية» الحديثة بعد كانط.

Apel[1] حول «المعقولية العملية». إن الافتراض العام ههنا هو أن مفهوم phronesis، بما هو «التعقّل» كما تصوّره الفارابي وابن باجة، إنما هو إمكان نظري نشيط وواعد لبناء إحداثيات «فلسفة عملية»، لا تقتصر على تجميل السياسة بالأخلاق الصورية كما فعل كانط[2] بل تسعى إلى إيجاد اقتران فعلي بين الحقيقة والنجاعة، بين المعقولية و«التعقّلية»[3]. لكن يبقى السؤال حول إمكانية «الإتيقا» قائماً: فأي تغيير يجب علينا أن نجريه على مفهوم «التعقّل» حتى نبني انطلاقاً منه مفهوم «التعقّلية» على نحو «إتيقي»؟

إن هذه المحاولة تندرج في أفق البحث الذي يشير إليه مفهوم «التعقّلية» هذا. ولكن الصعوبات لا تلبث أن تتوالى. فإن مبحث الإنسان، بوصفه الرافد الأول لمبحث «الإتيقا»، لا يزال غير مؤسَّس بعد في نظامنا الفكري، بما فيه الكفاية، بالرغم مما تحقّق فعلاً مع ابن باجة، في **تدبير المتوحد**، الذي يُعتبر أول من نصب مسألة الإنسان في الفلسفة الإسلامية[4]. إن أنثروبولوجيتنا لا تزال فقيرة ومتهافتة، ولذلك فنحن نستطيع ألا نفكر في الحيّز الذي خصّصه كانط لـ «الأخلاق» في **نقد العقل العملي**[5]، أعني حيّز «الذات المتعالية» التي هي شرط إمكانها القَبْلي، وذلك بأن نبحث في نصوص الفارابي وابن باجة خاصة، كقرّاء أصليين لأرسطو، ومحضِّرين أساسيين لسبينوزا، عن إمكانية وجود «إتيقا» قادرة على طرح مسائلنا العملية من غير حاجة إلى أي نوع من المتعالي. فإن هَمّ «الإتيقا» ليس هو البتّة بهَمّ الذات المتخلّقة. إنه على خلاف ذلك همٌّ يدعونا إلى قلب الهيئة الرديئة لإنسانيتنا، والسعي المضني إلى استكمال ما هو ممكن فينا، ولم يصرْ بعد جزءاً من ماهيتنا. ولذلك فمطلب «الإتيقا» إنما هو عند الفارابي مطلب الإنسان نفسه، الإنسان بقواه وأفعاله ووجوده؛ إنه ليس استخلافاً لأحد[6].

لقد فهم الفارابي ذلك جيداً، وتعلّمه عنه غيره مثل يحيى بن عدي[7] وابن باجة

---

(١) انظر الهامش السابق.

(٢) Kant, *Projet de paix perpétuelle*, op. cit., pp 75 sq.

(٣) حول هذا المفهوم المستحدث انظر: فتحي التريكي، «التعقّل والتعقّلية»، **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، العدد ١١، ديسمبر/ كانون الأول ١٩٩١، ص ص ٧ ـ ١٢.

(٤) ابن باجة، **تدبير المتوحد**، م.س.، ص ٣٧ وخاصة ص ٤٣. حيث يميّز بدقة مطلوبه في هذا المؤلَّف عن مطلوب أفلاطون في كُتُب السياسة: فإن مطلوبه الأول هو «الإنسان المتوحد»، وبكل قصد نظري هو يحدّده كموضوع جذري للفلسفة.

(٥) أعني حيز «البراغماتية المتعالية» الذي يتحرّك فيه هابرماس وآبل.

(٦) إن الفارابي واعٍ بما في التحديد الأرسطي للإنسان، بوصفه «حيواناً مدنياً»، من محايثة. انظر: الفارابي، **تحصيل السعادة**، م.س.، الفقرة ١٦، ص ص ٦١ ـ ٦٢؛ وأيضاً ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، م.س.، المقالة II، ص ص ٢٢ أ ١٥ وما بعدها؛ Aristote, *Les Politiques*, Trad. nouvelle par P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 1990, I, 2, 9, p. 90; III, 6, 3, p. 226.

(٧) يحيى بن عدي، **تهذيب الأخلاق**، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٥، الفقرات ٢ ـ ٧، ص ص ٤٥ ـ ٤٦.

خاصةً، إلاّ أننا لا نلبث أن نشعر بأن نصوصهم قد قتلتها «الأخلاق»، أخلاق السلطة آنذاك، ولكن أيضاً أخلاق المعرفة، كما فرضها تصوّر معين لـ «التعليم»، يقوم على الإجلال والتقليد: فإن أخلاق المعرفة ـ أعني خاصةً إجلالهم «الأخلاقوي» للإغريق ـ قد قتلت إمكانات «الإتيقا» في تفكيرهم أو خنقتها[١]. وإنه ليس يرسم حدود «الإتيقا» في أي فلسفة، مثل شكل الأخلاق التي تندس فيها وتحكمها، لا بما هي أخلاق، بل بوصفها الشكل المكتمل من المعرفة الفلسفية نفسها. لقد كان أرسطو بمعنى ما معلماً فاشلاً لأنه صنع تلامذة مطلقين وقراء لانهائيين، اختلط عليهم الفرق بين أخلاق المعرفة والمعرفة نفسها، بين المعلم والحقيقة[٢].

ولذلك، فما يجب أن نبحث عنه عندهم لن يكون مدعاة خصبة للتفكّر فعلاً، إلاّ عندما نفلح في قول مشاكلنا «الحالية» من خلالهم وضدهم. لن يكون ذلك ممكناً بانتساخهم كحيوانات أثرية، بحجة الأصالة، ولا بإسقاط ادّعاءات المناهج الحديثة عليهم، بتعلّة الضرورات الأكاديمية، بل خاصة بمحاولة التعرّف على ذواتنا «الحالية» فيهم، وذلك ببناء إمكانيات التفكير من خلالهم، وتخصيبها وتعديدها، بطرح أكثر ما يُمكن من الأسئلة المحرجة لنا ولهم. ربما كانت بعض الأسئلة أخطاء ميتافيزيقية حولهم، ولكن هل من سبيل آخر في البحث عن السؤال المؤسس لإمكانيات الأجوبة جميعاً؟ إن المبحث الأقدر على جعلنا نفكّر بالفلسفة الإسلامية كجزء داخلي من هَمّ الذات اليوم، إنما هو مبحث «الإتيقا» كأشدّ التساؤلات خصوبة، لأنه يدور حول الإنسان الذي هو نحن. إن إنسانيتنا هي حجّتنا دائماً ضد العالم «الحالي»، ولكن أيضاً ضد تاريخنا وضد أنفسنا. فإن عديد الأسئلة الأساسية لم تُطرح بعد، ليس فقط حول الفلسفة الإسلامية بل حول الإنسان العربي نفسه.

---

(١) لقد كان الدفاع عن الفلسفة منذ الكندي إلى ابن رشد جزءاً من التفلسف ذاته. فإمكانية دمج المعرفة في «أخلاق المعرفة» كانت بمعنى ما ضرورية. ربّ وضع حرم الفلاسفة الإسلاميين من التفكير في إمكانية افتكاك المبادرة الميتافيزيقية من الإغريق والتأصيل لحاجة الفلسفة طبقاً لقدر الكينونة الخاصّة بهم. ربما لم ينج من هذه الضرورة سوى ابن سينا، إلا أن تلك «النجاة» قد ظلّت على جهة الطلب فحسب. انظر: الكندي، «رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى»، في: **رسائل الكندي الفلسفية**، نشرة أبو ريدة، ١٩٥٠، ص ص ١٠٢ ـ ١٠٣؛ ابن رشد، **فصل المقال**، تقديم ألبير نصري نادر، بيروت، دار المشرق، ١٩٩١، ص ص ٣١ ـ ٣٣؛ ابن سينا، **منطق المشرقيين**، القاهرة، المكتبة السلفية، ١٩١٠، ص ٣.

(٢) إنهم بهذا المعنى لم يكونوا «أرسطيين» إلى النهاية: ألم يفضّل أرسطو «الحقيقة» على «أستاذه» أفلاطون؟ انظر: Aristote, *Ethique de Nicomaque*, op. cit., Liv. I, ch. 6, p. 24.

ـ ٥ ـ

من هو متوحّد ابن باجة؟

«وأغرب الغرباء من صار غريباً في وطنه (..) لأنّ غاية المجهود أن يسلو عن الموجود».

التوحيدي، الإشارات الإلهية (١٠٢٣؟)

«العزلة شيء والتوحّد شيء آخر.
ـ إنك لتدرك ذلك الآن! وإنّك لوَاجِدٌ من بعدُ نفسك بين الناس متوحّشاً وغريباً أبداً».

نيتشه، حدَّث زرادشت قال،
«حديث العود» (١٨٨٥)

I ـ تقديم: راهنيّة ابن باجة

١ ـ المتوحّد والوحيد: ابن باجة أمام الفلسفة الحديثة

ما الحاجة اليوم إلى طرح مسألة المتوحّد؟ وهل ثمة في النطاق الذي رسمته الفلسفة الحديثة ما يدعو إلى الإقبال على كتاب **تدبير المتوحّد**[١]، لتفحّصه ومساءلته؟ إنّما ينبغي أن ننبّه قبلاً إلى أنّ هذه الفلسفة الحديثة نفسها قد فكّرت أيضاً بمسألة الوحدة على نحو اتخذ من شكل الوجود Existence الإنساني أفقاً له، ومن موضوعة «القلق» موضعاً أساسياً لبلورة تلك المسألة[٢]. وإنه لم يفلت من ربقة هذه السُّنّة الوجودية، ممّن اضطلعوا فلسفياً بمسألة

(١) ابن باجة، تدبير المتوحّد. نشر ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، حقّقها وقدّم لها ماجد فخري. بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٦٨، ص ص ٣٥ ـ ٩٦.

(٢) ونحن نقصد بذلك على وجه الخصوص هيدغر وسارتر، وعلى وجه العموم الأفق الفلسفي الذي عملا فيه. انظر: M. Heidegger, *Etre et temps*, trad. fr. par François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, pp. 67, 237, 240, 318, 321, 337, 354, 366, 383, 398, 400; *Les concepts fondamentaux de la Métaphysique*: =

الوحدة، إلا نيتشه[1] والذين اعتصموا بفن التفلسف الذي نشره على العصر، وبخاصة فوكو[2] الذي أفلح، في نصوصه الأخيرة وانطلاقاً من إشكالية «العناية بالنفس»، في بلورة إمكانية تفكير عملي لم نفرغ بعدُ من مساءلته.

وبعّامة يبدو أنّ مذهب المعاصرين في معنى الوحدة إنما يغلب عليه الطابع «الوجودي» الذي يبدو أن هيدغر الأول قد أعطى عنه صيغته النموذجية: يقول هيدغر: «إنّ القلق يعزّل ويفتح المَوْجِد Dasein على نحو يكون معه «منفرداً بنفسه» Solusipse. لكن هذا «الانفراد» Solipsismus الوجوداني لا يحمل ذاتاً منشيّئة في الفراغ الغافل لكونٍ بلا عالم، بقدر ما يضع المَوْجِد، يأتمّ معنى الكلمة، أمام عالمه بوصفه عالماً، ومن ثمة فهو ذاته أمام نفسه بوصفه موجوداً ـ في ـ العالم (...) إنما في القلق يكون المرء «غريباً» (...) بيد أنّ الغربة تعني ههنا في الوقت عينه اللاّوطن (...) إن هذه الغربة إنما تطارد المَوْجِد أبداً وتهدّد، وإنْ صمتاً، بخسرانه اليومي داخل الهُمْ Das Man[3].

إنّ هذا النصّ الأساسي إنما يمدّنا برسم حاسم لإشكالية الوحدة التي اهتدت إليها

Monde. Finitude. Solitude, trad fr., Paris, Gallimard, pp. 21 - 24; J.P. Sartre, *l'Etre et le Néant*, = Paris, pp. 277 - 288. بيد أنه يجدر بنا أن ننبّه إلى أنّ هيدغر الذي لم يتوفّر في الوجود والزمان إلاّ على المعنى الحديث للوحدة، وهو بعامة المعنى «الوجودي»، أي حصر مقام الوحدة في معنى الانفراد Vereinzelung/ Esseulement، إنما قد انخرط في فترة لاحقة في بلورة المعنى الأصيل للتوحّد Einsamkeit/ Solitude في درس **المفاهيم الأساسية للميتافيزيقيا**، حيث صار التوحّد يُشكّل إلى جانب مفهومَيْ «العالم» و«التناهي» أحد المفهومات الحاسمة للتقليد الذي نسمّيه «الفلسفة». التوحّد يعني لدى هيدغر الثاني ضرباً من «الحنين إلى الوطن» من حيث يكون «حالاً أساسياً للتفلسف»، رأس الأمر فيه أن يشعر المتوحّد أنه «في بيته أينما حلّ» (!) يقول هيدغر: «الفلسفة، الميتافيزيقا، هي حنين يدفعنا إلى أن نكون في وطننا أينما كنا» (ص ٢٣).

(١) F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra, un livre pour tous et pour personne*, trad. fr. de Georges - Arthur Goldschmidt, Paris, Librairie Générale Française, 1983, Partie III - le retour, pp. 257 sq.; *La volonté de puissance*, trad. fr. d'Henri Albert, Paris, Librairie Générale Française, 1991, pp. 26, 188, 446, 510.

(٢) M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, Tome 3: *le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, ch. 2. فنحن نفترض أن مسألة العناية بالنفس إنما تنتمي إلى الأفق الإشكالي عينه الذي عمل فيه ابن باجة، من حيث إن تدبير المتوحّد ينطوي على إمكانية أصيلة لبلورة ضربٍ طريف من «العناية بالنفس»: ربّ افتراض لا ينبغي بأيّ وجه أن يصرفنا عمّا بين ابن باجة وفوكو من تباين في المقصد والمنهج شديد: فالأول يقصد إلى بلورة الإمكان غير المدني للفيلسوف من حيث هو «متوحّد» في كل مرّة، أما الثاني فإنّه يسعى إلى استصلاح تاريخ العناية بالنفس لدى القدماء عساه يدرك معنى «الذات» الحديثة في عصر موت الإنسان (!).

(٣) M. Heidegger, *Etre et temps*, op. cit. pp. 237 - 238; *Sein und Zeit*, Tubingen, Max Niemeyer Verlag, 1993, pp. 188 - 189.

الفلسفة الحديثة برمّتها. وحيث إنه لا يحقّ لنا أن نفرغ إلى تفحّص هذا الرسم، إذ ليس ذلك مطلوبَ هذا البحث، فإننا نكتفي بالتنبيه إلى طبيعة الموقف الفلسفي الذي يفترضه: إن هيدغر إنما يعرض ههنا التوجّه الجوهري للمحدثين فيما يتعلّق بالصعوبة الأصلية لمعنى الوحدة، من جهة ما تعود تلك الصعوبة إلى واقعة «القلق» كظاهرة محورية في أيّ بلورة أصلية لطبيعة الوجود الإنساني[(١)]. وذلك ما دام التفكير في منزلة الوحدة قد أصبح يتعلّق بمنزلة الوجود الإنساني بوصفه وجوداً تنطوي ماهيتُه على إمكان أصيل لاحتمال الوحدة، ليس فقط من جهة الوجود اليومي الذي تتخلّله الوحدة بل من جهة الطبيعة الزمانية لذلك الوجود[(٢)].

ربَّ زمانية يبدو أن القلق لا يعدو أن يكون سوى الشاهد الأوّلي عليها، وهو أوّلي لأنه إنما يخفي داخل الأفق الذي يرسمه شاهداً أكثر جوهرية ألا وهي إمكانية الموت ـ من حيث هي بخاصة المصدر الأصلي لمشكلة العدم ـ لا كنهاية كسولة تفصل المائت عن وجوده، بل بوصفها إمكانية أصيلة داخل الوجود نفسه[(٣)]. ولأنّنا مضطرون اليوم إلى إبصار أنفسنا في مرآة هذا العصر الذي نحن عنده بعدُ، أعني لأنّنا نفكّر بموجب خطة المعاصرة الجبرية التي وُجدنا مكلّفين سلفاً باحتمالها، أي في نطاق ضربٍ ما من التلقّي لأنفسنا، فإننا ننبّه إلى أن في تدبّر الألفاظ بعض فائدة لهذا المبحث. لنقلْ إن المحدثين لم يعرفوا إشكالية المتوحّد بل انحسر جهدهم في أفق مشكلة «الوحدة» أو «الوحيد». والحال أن «المتوحّد» ليس الوحيد، ولا ينبغي له، ذلك أنّ الوحدة حال يحتمله الوحيد كواقعة أنطولوجية لا مناص من خوضها، ومن ثمة يخضع لها ويعانيها كهمّ أساسي. أما التوحّد فإنه موقف «إتيقي» يتكلّف معنى الوحدة على نحو يقصد إليه قصداً، لأنه ضربٌ من السلوك الذي يتهيأ له الفيلسوف تهيؤاً مخصوصاً. وإنّا لنجد في المعاني التي أثبتها أهل العربية لصيغة «تفعّل» التي انبنى بحسبها مفهوم التوحّد خيرَ خيطٍ هادٍ للتفطين إلى مقوّمات المعنى الذي قصد إليه ابن باجة: التوحّد هو مطاوعة الوحدة

---

(١) لعلّه يجب أن ننبّه ههنا إلى أنّ هذا الاعتبار الجوهري لـ«القلق» إنما لم يدخل في أفق الفلسفة إلاّ عندما أقدم بعضُ المتفلسفة، وبخاصّة كيركغارد على الانخراط في استشكال صريح للمشهد الإنساني الذي كان قد عرضه اللاهوت المسيحي، بوصفه مشهداً يجد في الخطيئة الأصلية إمكانه الخاص. ولذلك فإنّ ما شرع فيه هيدغر من استصلاح للأفق الإشكالي الذي رسمه كيركغارد على أساس مسألة القلق وما أخذه عنه بوحه ما سارتر فيما بعد، إنما يجعلنا نفترض أن معنى الوحدة، بما هي مسألة أنطولوجية، تجد في «القلق» ومسألة «الموت» أو «العدم» إمكانها الأول، وهو أمر لم يظهر إلاّ من فرط الاحتكام إلى أفق إشكالي كان في أصله أفقاً لاهُوتيّاً. انظر عن المرجع اللاهوتي لمسألة القلق من حيث هو مقترن في أصله بفكرة الخطيئة: S. Kierkegaard, *Miettes philosophiques, le concept d'angoisse, traité du désespoir*, Paris, Gallimard, Coll. Tel., 1990, pp. 183 - 336; M. Heidegger, *Etre et temps*, op. cit., pp. 239 - 240.

(٢) وهذا عنصر إشكالي حاسم لدى هيدغر. انظر: M. Heidegger, *Etre et temps*, op. cit., pp. 398 et 400.

(٣) M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 318 et 321.

ومجانبتها والصيرورة إليها ومعاودتها وطلبها واتخاذها اسماً والانتساب إليها (!) إنّ المتوحّد ليس الوحيد.

هذا النحو من التدقيق إنما من شأنه أن ينبّه إلى وجاهة التلفّت نحو الجهة الفلسفية التي يرتسمها مفهوم «التوحّد» الذي فكّر به ابن باجة، حين نضع في الاعتبار أن الفلسفة الحديثة، بانزياحها إلى بناء مسألة الوحدة بناء «وجودياً»، إنما انتهت إلى ما يُشبه الفشل الفلسفي في بلورة معنى «إتيقي» للوحدة تكون بموجبه لا واقعة أنطولوجية «عدمية» بل ضربٌ من فنّ الوجود «الدهري» للفيلسوف، أعني ضرباً من تدبّر الوجود الإنساني لا بوصفه وجوداً زمانياً لأنّه مفتوح على واقعة الموت من الداخل بل بوصفه وجوداً يحتمل علاقة أساسية بالأبد [١]، ومن ثمة بمطلب السعادة في نطاق وطن فلسفي لم يفلح الفلاسفة في التنبيه إلى السبيل إليه إلاّ في الندرة. التوحّد فنّ وجود دهري هو الأفق الوحيد لتأوّل موجب لمشكلة خلود النفس اليوم، وذلك لأنّ التوحّد الفلسفي لا يعدو أن يكون تدرّباً خاصاً جداً على الخلود. الخلود بما هو تصريف علاقة دهرية بالوجود. هذه العلاقة الدهرية هي جعل الفلسفة مذهباً في السعادة وليس هرمينوطيقا لواقعة الموت.

ولذلك، فالفرق بين المتوحّد والوحيد هو كالفرق بين فلسفة في الزمان وفلسفة في الأبد أو بين فلسفة في الموت وفلسفة في الحياة [٢].

٢ ـ المتوحّد والغريب: ابن باجة واستئناف التراث الصوفي

ينبغي أن ننبّه للتوّ إلى أنّ الفلسفة الحديثة قد طوّرت أيضاً مفهوماً مخصوصاً عن «الغريب» وعن الغربة؛ غير أنّ نصّ هيدغر المذكور قد بيّن لنا على نحو حاسم وفي الوقت عينه، أن المفهوم الحديث عن الغربة إنما يجد في موضوعة القلق مرجعه الأساسي، ولكن أيضاً إنما ينطوي في آخر المطاف على ضرب من «اللاّوطن» Nicht - zuhause - sein [٣]. والمطلوب ههنا هو أن نأخذ الطابع السالب مأخذاً أساسيا: فالغربة إنّما تعني ضرباً معيّناً من

---

(١) ابن باجة، تدبير المتوحّد، م.س.، ص ص ٤٣ و٩٥؛ «رسالة الوداع» في: رسائل ابن باجة الإلهية، م.س.، ص ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

(٢) نحن نفترض أنّ بين إقبال المحدثين على التفكير بمسألة الزمان وبين منزلة فكرة الموت في الفلسفة التي صرّفوها إنما توجد العلاقة عينها التي نعثر عليها بين إقبال القدماء على التفكير في خلود النفس أو التشبّه بالآلهة أو مسألة الاتصال بالعقل الفعّال، وبين منزلة فكرة الحياة السعيدة في الفلسفة التي عرضوها. ولذلك، كما أنّ القدماء لم يكوّنوا عن الزمان غير نظرة سالبة ـ فهو من الناحية الأنطولوجية موجود ناقص ـ نجد أن المحدثين ظلوا حبيسي مفهوم سالب عن الأبد. وبدل التفكير الموجب بضربٍ ما من الخلود Immortalité، نجدهم يفكّرون بمسألة التناهي finitude التي يبدو أن كانط هو من نصّبها في التقليد الحديث. انظر: M. Heidegger, *op. cit.*, p. 495; M. Foucault, *les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, ch. 9.

(٣) M. Heidegger, *op. cit.*, p. 238

خسران «الذات»، وضرباً من الذوبان داخل «الهُمْ». الغربة.. إنها تشير إلى نمطٍ من الاغتراب عن الذات داخل اللاّذات.

والحال أنّ معنى الغربة الذي يشير ابن باجة إلى قرابته الحاسمة مع معنى التوحّد[1] إنما هو من طبيعة مغايرة تماماً. وههنا أيضاً يبدو ابن باجة محاوراً واعداً، إذ نحن نتأوّل توجّه الفلسفة الحديثة نحو بناء مفهوم «وجودي» عن الغربة على أنه فشل فلسفي في بلورة معنى موجب لغربة الإنسان داخل العالم.

يقول ابن باجة: «وكأنّ السعداء إنْ أمكن وجودهم في هذه المدن فإنما يكون لهم سعادة المفرد (...) وهؤلاء هم الذين يعنيهم الصوفية بقولهم الغرباء، لأنهم وإنْ كانوا في أوطانهم وبين أترابهم وجيرانهم، غرباء في آرائهم قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أخر هي لهم كالأوطان (...) ونحن في هذا القول نقصد تدبير هذا الإنسان المتوحّد»[2]. إن هذا النص يضع بين أيدينا كشفاً حاسماً عن طبيعة معنى الغربة الذي يحتمله مفهوم التوحّد، وذلك في إطار اختلاف أساسي عن التصوّر الحديث الذي انحسر كما رأينا إلى تأوّل وجودي يُعاني من الأفق العدمي الذي يفترضه. فمطلب الغربة لدى الصوفية ليس العود إلى الذات المفقودة بل مطلبها السعادة، وبعبارة أكثر إثارة: سعادة المفرد، بل وعلى نحو أكثر حسماً: إن معنى الغربة لديهم يضاهي «الوطن»؛ إنه ضرب من «أدب العزلة»[3].

---

(١) ابن باجة، تدبير المتوحّد، م.س.، ص ٤٣.

(٢) المصدر والصفحة نفسهما. هل يكون هذا الاستصلاح لمفهوم «الغريب» حيلةً اعتملها ابن باجة لدفع الغموض الذي يكتنف لفظة «المتوحّد»؟ يقول ماجد فخري، محقّق رسائل ابن باجة: «وعلى الرغم من عسر لفظة «المتوحّد» في فلسفته، فهو لم يتطرّق إلى شرحها» (الرسائل، م.س.، ص ٣١). إن تأكيدنا على عسر معنى المتوحّد وعلى ضرب القرابة المشكّلة التي يصرّفها مع غريب المتصوفة، إنما نقصد به تخليص مفهوم المتوحّد من أيّ علاقة بمقولة «الذات» الحديثة. ونحن نجد أنّ باحثاً قديراً مثل محمد المصباحي قد انزلق في استعمال خطير لمفهومَيْ الذات والموضوع، اللذين يصدران عن أفق إشكالي مباين في طبيعته ورهاناته للأفق الإشكالي لمسألة المتوحّد. وليس هذا الاستعمال خطيراً إلاّ لأنه ينمّ عن ضربٍ من الاعتقاد في ضرورة توفّر العرب على ما يُشبه الذات الحديثة، ولذلك وقعت محاسبة ابن باجة من هذه الزاوية، في أُفق ضربٍ من الإنسيّة المؤسِّسة للتفلسف. وإنه بذلك أيضاً يتّهم المصباحي ابن باجة بالانزلاق في نحوٍ من النزعة العدمية (!) ثم ينوّه في آخر الكتاب بالتجربة الفلسفية لأمثال نيتشه وهيدغر (؟) كيف يمكنه جعل الإنسيّة الحديثة القائمة على ميتافيزيقا الذاتية أُفقاً منهجياً لدراسته لابن باجة، ثم يدعو إلى وجاهة الأخذ بالاضطلاع الفلسفي بتناهي الإنسان الذي فكّر فيه نيتشه وهيدغر؟ إن الأمر يتعلّق ههنا بموقفين فلسفيين متضادين (!) انظر: محمد المصباحي، «أبو بكر بن باجة من الكائن إلى الوجود: إشكالية الاتصال»، في: من المعرفة إلى العقل: بحوث في نظرية العقل عند العرب، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٠، ص ص ١٠٥، ١١١، ١١٣، ١١٦، ١١٨، ١٢٨، ١٣٠، ثم خاتمة الكتاب ص ص ١٣٥ ـ ١٤٠.

(٣) يبرز هنا أبو حيّان التوحيدي بوصفه من وضع مسألة «الغريب» في أُفق مسألة الوطن وضعاً صوفياً حاسماً =

وإنّه داخل هذا الأفق الصوفي اكتشف ابن باجة السبيل الفلسفية الحاسمة لبلورة معنى التوحّد. إن التوحّد هو إذن الغربة، لكن الغربة لا تعني ههنا أيّ ضرب من اللاّوطن، لأن الغريب لا يُعاني من أيّ ضرب من القلق إزاء إمكانية الموت. إنه على العكس من ذلك في سفر سعيد إلى أفق الموت. إنّ الموت هنا يتخلّص من شحنته العدمية وينقلب إلى حدث دهري؛ إنه ضرب من الدخول في أفق الوطن. إن التوحّد غربةٌ في الرأي وليس فقداناً للذات. ولذلك فهو أبعد ما يكون عن خوفٍ من «الهَمْ»، بل هو إقامة عرضية داخل مدينة «الهَمْ»؛ وهو في الوقت نفسه سفر بالأفكار إلى مرتبة الوطن. إن الوطن الفلسفي مرتبة فحسب. ووسيلة السفر الفلسفي هي الفكر. إن التوحّد سفرٌ بالفكر إلى مرتبة الوطن، وذلك من غير أي حسّ عدمي، أي من غير معاناة لواقعات القلق واللاّوطن والموت.

ولكن هل يعني ذلك أنّ إشكالية تدبير المتوحّد لا تعدو أن تكون مجرّد استعادة لتجربة الغربة عند المتصوّفة؟ إنّ ما نقصد إليه هو التنبيه على إمكانية التفكير بمسألة المتوحّد بوصفها ضرباً من الابتكار الفلسفي الذي دفع بالسؤال عن ماهية العملي في الثقافة القديمة إلى أقصاها. ولذلك تبدو إشكالية ابن باجة نحواً من الترجمة الجذرية لمسألةٍ كان المتصوّفة قد أعطوا عنها وثيقة روحية «قبل ـ انطولوجية» حسب تعبير هيدغر[1]. ربّ ترجمة هي المدخل الجوهري لولادة الإشكاليات الكبرى في صناعة الفلسفة منذ أهل يونان.

٣ ـ كيف نتأوّل ابن باجة؟ ملاحظة حول ظاهرة تأويلية

إنه ينبغي التنبيه إلى ما يشبه الظاهرة التأويلية التي أصبحت تقود العديد ممن تناولوا بالدرس فلسفة ابن باجة: إنها الإحالة على سبينوزا[2]. وهي وإنْ تكن موقفاً مبرّراً منهجياً

= وقد يجدر بنا ونحن نقرأ تصدير المحقّق عبد الرحمن بدوي لكتاب **الإشارات الإلهية** أن نقف وقفة مُساءلة لهذا العنوان: «أديب وجودي في القرن الرابع الهجري» (ص ٥)، جاعلاً من كافكا نموذجاً لفهم التوحيدي (!) إن هذا التجوّز خطيرٌ لأنه انقلب إلى ظاهرة مستقرّة في الفكر العربي المعاصر، ألا وهي قراءة شطر كبير من التراث العربي تصوّفاً كان أم أدباً، قراءة «وجودية». والخطر في ذلك هو إغفال أمرين: خصوصية «الوجودية» كموقف روحي صادر عن أفق خاص بالثقافة المسيحية، وخصوصية الموقف الروحي الذي طوّره العرب في أُفق التقليد اليوناني ـ العربي. وحيثما تقوم الوجودية على مَحْوَرَة معنى الإنسان حول تناهيه، ومن ثمة موته وقلقه وخطيئته، يعمد التقليد اليوناني ـ العربي إلى جعل مسألة السعادة أو الاتصال أُفقاً حاسماً لمعنى الإنسان (!) انظر: أبو حيان التوحيدي، **الإشارات الإلهية**، تحقيق عبد الرحمن بدوي. الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٨١، ص ص ١١٢ ـ ١١٧؛ عبد الرحمن بدوي، «تصدير عام» لكتاب **الإشارات الإلهية**، المصدر نفسه، ص ص ٥ ـ ٢٤. أما عن أدب العزلة في الثقافة العربية الكلاسيكية فانظر: الحافظ بن سليمان الخطابي البستي (ت ٣٨٨ هـ)، العزلة، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٥، ص ص ٧ ـ ٣٢.

(١) M. Heidegger, *Etre et temps*, op. cit., p. 247, note 1.

(٢) انظر مثلاً جورج زيناتي، وكذلك عبد المجيد الغنوشي الذي يبقى أوّل من نبّه تنبيهاً حاسماً إلى طرافة =

فإنها تطرح صعوبات عدّة لا يزال البحث لم يبلغ فصل الخطاب في شأنها. فهذه القرابة بين ابن باجة ولكن أيضاً بين فلاسفة المغرب بعامة وبين سبينوزا، لم تُطرح غالباً إلاّ طرحاً «تاريخياً». فإن سبينوزا إمّا متأثر بالتقليد الفلسفي العربي، أو هو ظاهرة فلسفية «حديثة» صالحة لفهم ذلك التقليد أكثر من فهمه لنفسه أو من فهمنا له بنفسه. إن ما لم يُنجز بعدُ هو الانخراط في مساءلة للأفق الحديث نفسه، من الموضع الذي يرسمه سبينوزا سواء للمحدثين أم للعرب أنفسهم، بحيث تصبح قرابته مع التراث الفلسفي العربي همّاً أصلياً للتفلسف عندنا. وبذلك يُمكن حقاً أن نستعمل الإشكالية التي طوّرها ابن باجة أو ابن رشد مدخلاً هرمينوطيقياً للوقوف على تكوّن نسق سبينوزا، ولِمَ لا على مصاعبه الخاصة (!).

إننا نقصد بذلك إمكانية أن تؤدّي مُساءلة ما للأفق الإشكالي للفلسفة العملية التي تطارحها فلاسفة المغرب دورَ هرمينوطيقياً ما للانكباب على تأويلٍ لفلسفة سبينوزا يكون وجهُ الطرافة فيه هو الكفّ عن النظر من موضع التقليد الميتافيزيقي الحديث الذي انبنى حول فلسفة ديكارت، والانخراط في تصريف نظر مغاير ليس بوسعنا هنا إلاّ أن ننبّه إلى طرافته فحسب[١].

إن وضعية سبينوزا من حيث هي قائمة على ضرب من «اللاّحداثة» anti-modernité الأساسية جعلت كتاب الإتيقا بمنأى عن كل استعادة لمسألة القلق أو الموت أو العدم، وبعامّة

= العزلة «الفلسفية» لدى فلاسفة المغرب: Gorges Zanaty, *La morale d'avempace*, Paris, Vrin, 1979, *passim*; Abdelmajid El Ghannouchi, «la falsafa face aux pouvoirs religieux et politique de l'époque classique», *in*: *Actes du colloque· Defi à la philosophie, Defi de la philosophie* (Tunis, 11 - 17 avril, 1988), Université de Tunis, 1989, p. 193. وقد يجدر بالذي يرمي إلى التأريخ لهذه الظاهرة أن ينبّه إلى أنه يبدو أنّ أول مصدر لهذا الافتراض الذي تحوّل إلى تقليد بنفسه هو المقال التالي: W. Meijer, «De consensu Metapphysicae Spinosanae cum Philosophia Arabica Sive Moslemitica», *In*: *Le chronicon Spinozanum*. t.II, la Haye, 1922, pp. 14 - 19، الذي ذكره عبد المجيد الغنوشي: Abdelamajid El Ghannouchi, «l'étrangeté philosophique et l'échec de la communication dans le récit de «Hay Ibn Yakzan» d'Ibn' Tufayol», *in: Revue Tunisienne des études philosophiques*, septembre 1990, p 12.

(١) إن ذلك النظر المغاير إنما يفترض قدرة على الوعي بالمسافة التي تفصلنا عن تراثنا الفلسفي، ولكن أيضاً بالمسافة التي تفصل سبينوزا عنّا: كيف نرفع التفكير بإمكانية سبينوزا من مجرد أداة منهجية إلى أفق «راهنية»؟ ذلك أن سبينوزا ليس فقط على قرابة مُشْكَلة بالفلسفة العربية الكلاسيكية بل هو كان موضوع تلقٍّ عربيّ معاصر ما زال مستمراً. وإنه لحقيق بنا أن ننبّه إلى أننا ما كنّا لنحتفي بظاهرة سبينوزا كل هذا الاحتفاء لولا أننا وجدنا أن باحثاً «سبينوزياً» قد انخرط بعدُ في إضاءة هامة سواء لراهنية سبينوزا أم لطبيعة القرابة التي طوّرها صمتاً مع الأفق الإشكالي لفلاسفة المغرب انظر: Saleh Mosbah, «Spinoza et Ibn Bajjia», *in*: *l'écho de la prise de Grenade dans la culture européenne aux XVI et XVII siecle*, F. Haddad Chamakh et A. Baccar (eds), Tunis, 1994, pp. 300 - 307؛ صالح مصباح، «سبينوزا في =

«السلب»، إنما تؤهّله حقاً إلى نحت إشكاليته خارج الأفق الذي يرتسمه مفهوم الإنسان المسيحي الذي هو مفهوم مشتقّ أصلاً من مفهوم الزمان المسيحي. وذلك يعني نحت إشكاليته على نحو موجب في الأفق العملي عينه الذي كان فلاسفة الأندلس قد رسموه: أفق التفكير بوجود الفيلسوف من جهة ما يدفع بفرضية الحياة التأمليّة إلى أقصاها.

ولذلك، فإنّ هذه القرابة الأساسية بين تفكير سبينوزا والأفق «الإتيقي» للفلسفة العربية في المغرب بخاصة هو ما جعل أهمّ دراسة خُصّصت لفلسفة ابن باجة، ونعني بها دراسة جورج زيناتي أخلاق ابن باجة[1] ، إنما قد أتت خاضعةً سواء في تصوّرها أم في نتائجها، للموقف الفلسفي الذي عرضه سبينوزا في كتاب **الإتيقا**: فمن حيث المنهج تبدو هذه الدراسة عبارة عن عرضٍ لتفكيرات ابن باجة في ضوء نموذج فلسفي، ألا وهو **إتيقا** سبينوزا. وذلك بيّنٌ من خطّة الكتاب: فهي تستعيد حركة كتاب **الإتيقا** نفسها. غير أن هذا النحو من الدّراسة إنما قام على إغفال حاسم للطبيعة الخاصة بإشكالية سبينوزا، من حيث هي لا تُفهم إلاّ داخل جغرافية المشاكل التي طرحها القرن السابع عشر، بما هو الصيغة الأولى من الحداثة التي نعرفها اليوم. إن «لاحداثة» سبينوزا أمر مباين تماماً لواقعة الفلسفة العربيّة، واعتماد كتاب **الإتيقا** أصلاً تكُون الفلسفة المغربية نسخة عنه يُسقطنا إمّا في نظرة تاريخوية historiciste كأنّ المرور من ابن باجة إلى سبينوزا هو مرور حتمي، أو في وصوف اعتباطية لعلاقة قرابة لم تجرِ مساءلتها على نحو جذري بعدُ. ونحن نعني بذلك أننا لم نفكر بعدُ بالجهة التي مشى فيها سبينوزا، ليس فقط بالنظر إلى علاقته المُشْكِلة بالفلسفة العربية، بل بخاصة بالنظر إلى ماهية الحداثة نفسها. فالحديث عن «لاحداثة» سبينوزا مسألة تعني فيما تعني بالنسبة لنا أنّ مستقبل الفلسفة لدينا مرتبط ارتباطاً غامضاً ولكنه شديد بإمكانية اللاّحداثة التي تشكّلها السيرة الروحية التي انبنى عليها وجودنا التاريخي الحالي. وذلك يعني أن ابن باجة وابن رشد وابن طفيل إنما هم أيضاً يقترحون اليوم علينا معنى ما من «اللاّحداثة» التي لا يبدو أننا فكّرنا في طبيعتها الخاصة على نحو حاسم.

= الفكر العربي المعاصر»، في: المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد ١٣ ـ ١٤، ١٩٩٣، ص ص ٤٥ ـ ٨٣؛ صالح مصباح، «الفيلسوف والجمهور: سبينوزا وأزمة الفلسفة في الغرب الإسلامي الوسيط» (١٩٩٣) (غير منشور)؛ وانظر أيضاً: A. Negri, «L'antimodernité de Spinoza», *in*: *Les Temps Modernes*, N° 539, juin 1991, pp. 43 - 61.

(١) إن علاقة سبينوزا بابن باجة عند زيناتي هي النموذج الداخلي لدراسته: فهو يصف هذه العلاقة النموذجية وصوفاً عدة بواسطة هذه الألفاظ: «تناسب» (ص ٢٩ و٦٣ هامش ١١، و٩٢ و٩٤)، و«مثل» (ص ٣٠ و٣٦ و٣٩ و٥٤)، و«استعادة» (ص ٣٠ و٧٣ و٩٤)، و«قرب» (ص ٣٦ و٩٢)، و«قرابة» (ص ٣٩)، و«تقريب» (ص ٤٠ و٤٤)، و«أيضاً» (ص ٤١)، و«تأثير» (ص ٧١)، و«تطابق» (ص ٩٢). بل إنّ زيناتي يستعمل الدراسات السبينوزية لشرح ابن باجة وسبينوزا في الوقت عينه، ومن الزاوية ذاتها؛ فهو مثلاً يعود إلى كتاب زاك Zac عن أخلاق سبينوزا لتفسير أخلاق ابن باجة في الصفحات ٣٠ و٤٠ و٤١ و٩٥ (!).

II ـ من هو المتوحّد؟ وما هي فلسفة المتوحّد؟

١ ـ النابتة

المتوحّد هو المنفرد بنفسه، الذي جعل فرادته هيئة لوجوده. فما يتفرّد به هو ما يتوحّد لأجله. ولأنه لا يعاني من وحدته هو فيلسوف[١]. إن مهمّة وجوده هو تهذيب الوحدة بضرب خاصّ من الوطن، وذلك هو معنى التوحّد. غير أنه يُحسن بنا ألاّ نظن بالتوحّد أنه مجرد حنين إلى الوطن أو إلى وطن لا وجود له. فالتوحّد ليس صفة حنينيّة nostalgique[٢] قد تصيب المُفارق للجماعة. كذلك هو ليس فشلاً يائساً في البقاء في عصمة الجماعة. إن المتوحّد هو غريب الرأي، وتوحّده هو تدرّب عسير على الإقامة على حدود وطن عقلي هو مُطالب سلفاً برسمه لنفسه في كل مرّة. إن التوحّد فنّ مخصوص يعيد ترتيب العلاقة بالمكان[٣]، لأنه ينطلق من ضرورة حاسمة لإعادة رسم معنى الوطن. إنه توزيع جديد تماماً في كل مرّة لارتسام مواضع جدد، وطوبيقا لا ذاكرة لها غير ما يفلح الفيلسوف في إنشائه بنفسه.

وقد أفلح ابن باجة بطرح إشكالية المتوحّد في دفع إمكانية السؤال عن الفيلسوف إلى أقصاها. وذلك هو معنى الاقتراب الغامض من مسألة الوطن، باعتباره الأفق الحلمي سواء

---

(١) إذ يحدر بنا أن ننبّه إلى أنّ المفهوم الحديث للوحدة إنما يتقوّم مباشرة بضرب من المعاناة من سطوة أُصلية لـ«الهمّ» على الذات؛ ونحن نجد في مسألة «الهمّ» Souci لدى هيدغر، بما هي البؤرة الأصلية لمولد الوضع الزماني للإنسان، حالة نموذجية عن ذلك النحو من المعاناة المقوّمة للوحدة. انظر: M. Heidegger, *op. cit.*, p. 434.

(٢) نقصد بذلك أن طلب المتوحّد لضرب من الموطن يخصّه ليس صادراً عن ظاهرة «ألم الوطن» Heimweh/ nostalgie التي اشتق منها المحدثون معنى الحنين إلى الوطن. وهنا أيضاً يبدو الجذر اليوناني نبراساً وجيهاً: فلفظة Nostalgia مركّبة من لفظَيْ Nostos الذي يعني عند اليونان العود إلى البلد والطريق أو السبيل إلى البحث عن مطلوب ما، الغذاء مثلاً، بعامةٍ؛ وAlgéo ويعني الألم أكان جسمانياً أم روحانياً. انظر: M.A. Bailly, *Abrégé du dictionnaire GREC - FRANÇAIS*, Paris, Librairie Hachette, 1901, pp. 31 et 594.

(٣) لا نقصد الدلالة الطبيعية للمكان ولا التعليق الابستيمولوجي عليها، بل المكان من حيث هو متقوّم بمعنى الوطن. إن الأمر يتعلّق في كل مرّة بضربٍ من تدبير المكان أكان ذلك تدبيراً للعالم أم المدينة أم المنزل. ولأنّ ابن باجة يعرض عن الضروب الثلاثة من التدبير، فهو يعرض للتوّ عن الضروب الثلاثة من المكان التي تفترضها. ما هي «بيئة» الفيلسوف؟ أعني كيف عليه أن يسكن العالم الفلسفي الذي يشيّده في كل مرّة؟ إننا إذا كنّا اليوم نفكر بطرح «إيكلوجي» لعلاقتنا بالعالم من حيث هو البيئة الوحيدة للإنسان، فإنّ ابن باجة إنما كان يفكّر بالفلسفة بوصفها البيئة الوحيدة للمتوحّد: فالنابت مدعوّ سلفاً إلى ضرب من الوطن الذي يخترعه لنفسه كبيئة فلسفية خاصة في انتظار حدوث المدينة الكاملة. قارن: ابن باجة، تدبير المتوحّد، م.س.، ص ص ٣٨ ـ ٤٠؛ M. Heidegger, «Batir, habiter, penser», in: *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1984, pp. 170 sq ; Alain De Libera, *La philosophie médiévale*, Paris, P.U.F., 1993, p. 152.

للبحث الأصيل في معنى التوحّد أم للشروع في السؤال عن الموضع الذي يقف فيه الفيلسوف ـ أين يقف الفيلسوف المتوحّد؟ إنّ محاولة التكْشيف عن الموضع الذي ينظر منه المتوحّد تصطدم لا محالة بالصعوبة التي تواجه للتوّ قارىء **تدبير المتوحّد**: إنه كتاب لا يبدأ بعرض ماهية الموجود الأول كما فعل الفارابي في **كتاب الآراء**(١) . بل هو أكثر من ذلك يحرص حرصاً طريفاً على استبعاد معنى التدبير من جهة ما يطلق على الإله مدبّر العالم وعلى اختصاص الإنسان به دون غيره(٢) . ولذلك فما يبدو نقلاً لمعنى التدبير من أفق الإله إلى أفق الإنسان ليس مجازاً ولا تجوّزاً في العبارة، بل هو صادر عن قصد إشكالي ليس من السهل تبيينه. ربما هو فعل ذلك من قبيل أن التدبيرَ شأنٌ مختصّ بالفكر(٣) ، والفكر شأنٌ إلهي سواء أصابه الإله أم الإنسان. بيد أنّ ابن باجة يصرّ على التفطين إلى أنه لا يقصد «التدبير المطلق» الذي هو شأن الإله. قد يتعلّق الأمر إذن بـ «الشبه المظنون بينه وبين إيجاد الإله للعالم»(٤) ، كأنّ الإنسانَ مدعوّ إلى إيجاد العالم مرّة أخرى على طريقته.

إنّنا ندفع بهذا التلفّت عن شأن الإله إلى شأن الإنسان مع التدبير، ندفع إلى نحوٍ من المساءلة بحيث يكفّ عن أن يكون مجرّد حرص منهجي يجدر بالمتفلسف أن يأتيه في بعض موضع من تفكيره. إنّ الأمر يتعلّق بقرار فلسفي على درجة عالية من الخطورة: إنّ ما أقدم عليه ابن باجة هو إزاحة الاعتبار التقليدي لمبحث الإله، والإقبال على تنصيب فلسفي لإشكالية الإنسان في صناعة الفلسفة بعامة. إنّ مسألة «البدء» الفلسفي لإشكالية العملي قد وجدت في السؤال عن الإنسان موضعها الأصيل. إن التلفت عن التدبير الإلهي والاقتصار على البحث في التدبير الإنساني إنما ينطوي ـ إذا تُؤُمِّل من الزاوية التي تهمّنا ـ على قرار توبولوجي خطير: إنه إعادة ترتيب للموضع الذي يقف فيه الفيلسوف.

ولذلك لا ينبغي أن نحدّق بالإنسان ههنا بوصفه مجرّد غرض منَ أغراض التفلسف أو موضوعة عادية لكتاب، بل باعتباره **موضعاً** رسمه ابن باجة بعناية مشهودة. غير أنّ توضيح طبيعة هذا الموضع إنما تبقى مسألة مثيرة للبحث. فموضع المتوحّد لا هو **المدينة** ولا هو **المنزل**. ولذلك، فالنظر في أمر المتوحّد لا هو انخراط في الفلسفة المدنيّة التي وضعها أفلاطون تقليداً لكل تفكير بماهية المدينة وبطبيعة منزلة الفيلسوف داخلها(٥) ، ولا هو استئناف لإشكالية كان البلاغيون والأدباء والنفسانيون مثل ابن المقفع قد أعطوا عنها صيغة

---

(١) الفارابي: **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦، ص ص ٣٧ وما بعدها. فمن الطريف أنّ الفارابي إنما يجعل القول في الموجود بعامةٍ (الفصول ١ ـ ١٠) والقول في النفس (الفصول ٢٠ ـ ٢٥) مدخلاً أساسياً للقول في المدينة (الفصول ٢٦ ـ ٣٧). وهذا الاختيار يؤدي دوراً حاسماً في رسم طبيعة تصوّره لإشكالية المدينة الفاضلة. ولذلك فخروج ابن باجة عن هذا النحو من التقليد إنما ينطوي على اختيار آخر لا يقلّ حسماً نعمل على إيضاحه.

(٢) ابن باجة، **تدبير المتوحد**، م.س.، ص ٣٧ ـ ٣٨.

(٣) **المصدر نفسه**، ص ٣٧.

(٤) **المصدر نفسه**، ص ٣٨.

(٥) **المصدر نفسه**، ص ٣٩.

عفويّة أو أوّلية[1] . ليس المتوحّد متوحّد المنزل وتدبيره ليس بالتدبير المنزلي. وذلك لأنّ مبحث المنزل نفسه لا يملك من وجاهة تخصّه غير ما يستفيده من مبحث آخر مؤسِّس له كل مرّة، مثل مبحث المدينة أو أيّ مبحث آخر[2] . كذلك فمبحث المتوحّد يخرج بمحض صعوبته الخاصّة عن مبحث المدينة. ربّ مبحث ظلّ لدى القدماء من أفلاطون إلى الفارابي قيد إشكالية المدينة الفاضلة.

وإنه إنما ههنا نحن نعثر على قرار فلسفي خطير أقدم عليه ابن باجة: إنه الكفّ عن التفكير بمنزلة الفيلسوف من زاوية إشكالية المدينة الفاضلة بخاصة، ومن ثمّة الشروع في البحث في إمكانية الفحص عن معنى الوجود الذي هو من شأن الفيلسوف، لا في ضوء مدينة مأمولة بل في أفق المدن «الموجودة في هذا الزمان»[3] . إنّ غرض التفلسف إنما لم يعد افتراض مدينة فاضلة، الوجودُ لها أنّها توفّر الشروط السعيدة لتحقيق إمكانية الفيلسوف والوطن الفلسفي المفقود، بل صار مطلوباً الانكباب على واقعة الفيلسوف كما يوجد فعلاً في المدن غير الفاضلة. إنّ موضع الفيلسوف إذن ليس شيئاً آخر غير «هذا الزمان» الذي يحدث فيه قبل ظهور المدينة الفاضلة: إن تفكير الفارابي بإعادة هيكلة ميتافيزقية لإمكانية المدينة العالمية التي عبّر عنها الإسلام الخليفي بواسطة الملّة لم يعد له ما يبرره. لقد سقطت الخلافة وصار المتفلسف غير مسؤول ميتافيزيقياً إلاّ عن نفسه. لذلك لم يعدْ ثمة من معنى لإشكالية الفيلسوف ـ الإمام، كما لدى الفارابي، الذي أفلح في إنجاز تبيئة طريفة لإشكالية الفيلسوف ـ الملك الأفلاطونية. إنّه في هذا الأفق ولدت إشكالية المتوحّد[4] . بيد أنه يحسن بنا أن ننبّه إلى أنّ ابن باجة إنما لا يقترب من طرح إشكالية المتوحّد إلاّ بقدر ما يعيد ترتيب مسألة المدينة الفاضلة: فإنّ «كمال» هذه المدينة، وهو معنى أنّها في غير حاجة إلى طبّ أو قضاء[5] ، هو الذي يستعمله ابن باجة حجّة داخلية لنحت إمكانية أو مشروعية التفكير بمشكلة المتوحّد. إذ إنّ عدم حاجة المدينة الفاضلة إلى طبّ أو قضاء إنما يعني أنّها مدينة بلا مرض ولا ظلم، وذلك يعني أنّ أفعالها كلّها صواب[6] . ولكن هل يعني أنها مدينة خالية من الحاجة إلى الفلسفة؟ هل أنّ ظهور المدينة الفاضلة هو وقت انقراض الفلسفة وبطلانها؟[7]

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ص ٣٩ ـ ٤٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٤) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها؛ Alain De Libera, *la philosophie médiévale*, op. cit., pp. 151 sq.

(٥) ابن باجة، تدبير المتوحّد، م.س.، ص ٤١.

(٦) المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

(٧) إننا نعثر في هذا السياق على إمكانية طريفة للتفكير بضربٍ ما من «نهاية الفلسفة». والمعلوم أنّ هذا الإشكال قد صار تقليداً منذ ماركس. وربّ تقليد قد وجد لدى هيدغر الثاني هالته العليا. غير أنّ تفكير ابن باجة بإمكانية بطلان الحاجة إلى الفلسفة إنما يختلف عن النظرة الحديثة في أنه لا يأخذ معنى النهاية مأخذ =

إن هذين السؤالين إنما هما غير مهمّين إلاّ بقدر ما يشيران إلى وجه الصعوبة التي تكتنف البحث في طبيعة الموضع الذي يقف فيه الفيلسوف.

إن انطلاق ابن باجة من إزاحة إشكالية المدينة الفاضلة ومحاولة التلفّت رأساً إلى الموضع الذي يصيبه الفيلسوف في المدن غير الفاضلة، هو الأفق الذي تتكوّن داخله مسألة المتوحّد. فالمتوحّد هو ساكن المدن غير الفاضلة. وهذا الضرب من السكن الاضطراري في مدن لافاضلة هو الذي يدفع إلى التفلسف. ليس التفلسف إذن صفة سعيدة لأهل المدينة الفاضلة، بل هو هذا الضرب من التدبير الذي يمتهنه رهطٌ من الناس يجدون من أنفسهم غربةً في الرأي يعسر معها دفع حيلة التوحّد. وإنه بذلك إنما يُقدم ابن باجة على إقرارين على قدرٍ عالٍ من الخطورة: الأول، أنّ الفيلسوف إنما يوجد أولاً في المدن غير الفاضلة مثل «العشب النابت من تلقاء نفسه بين الزرع»[1] ؛ الثاني، «أنّ من خواصّ المدينة الكاملة أن لا يكون فيها نوابت»[2] .

هذان الإقراران خطيران لأنهما يؤديان إلى ارتسام إشكالية طريفة تماماً هي إشكالية النابتة[3] . ولا يتعلّق الأمر ههنا بمجازٍ نباتي فقط بل على الأخصّ بنحوٍ من الرسم الخطير للموضع الطبيعي للفيلسوف: إنّ في معنى النابتة إجابة حاسمة عن الأسئلة التالية: أين يقف الفيلسوف؟ ما هو الموضع الأصلي الذي ينطلق منه؟ كيف يأتي الفيلسوف إلى موضعه؟

= التحقيق التاريخي للفلسفة (ماركس)، أو مأخذ الاستكمال الميتافيزيقي لماهيتها (هيدغر)، بل هو يشير على نحو طريف إلى أن نهاية الفلسفة موقوفة في جوهرها على اكتمال المدينة وحدوث المدينة الكاملة. وذلك يعني أن الحاجة إلى الفلسفة إنما تزداد حدّة كلما كان اكتمال المدينة أو حدوث المدينة الكاملة غاية بعيدة المنال. إن ابن باجة ينبّه إذن على نحو غير مباشر إلى الحاجة الحاسمة للفلسفة طالما أن مدن الزمان مدن ناقصة. انظر وقارن: ابن باجة، **تدبير المتوحد**، م.س.، ص ٤٤؛ K. Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, Éd. Bilingue/ Aubier, 1971, pp. 72 - 75; M Heidegger, «la fin de la philosophie et la tâche de la pensée», *in*: *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 114 - 115.

(١) ابن باجة، **تدبير المتوحّد**، م.س.، ص ٤٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٣) فإنّ الأمر يتعلق حقّاً بإشكالية لم يفعل ابن باجة سوى استعادتها داخل تأوّل جديد. وإذا كان الفارابي هو من أعطى الصيغة المشهورة عن معنى أو منزلة النوابت، فإنّ ثمة من العرب من استعمل هذه اللفظة قبله وذلك بخاصة، والأمر على غاية الخطورة، للإشارة إلى فرقة كلامية أو سياسية ظهرت في عصر المأمون. ونحن نجد أنّ الجاحظ قد أرّخ لهذه الواقعة الثقافية الخطيرة في رسالة أفردها للقول في «النوابت» حوالى سنة ٢٢٦هـ/ ٨٤٠م. إن هذا المعطى التاريخي من شأنه أن يلقي ضوءاً طريفاً على استعمالَيْ الفارابي وابن باجة للفظة «النابت». هل يتعلّق الأمر لدى الفارابي، كما يفترض بعض المستشرقين، بضربٍ من القول في منزلة «المعارضة» التي تظهر في أُفق المدينة الفاضلة؟ وهل يتعلّق الأمر لدى ابن باجة باستئناف فلسفي =

إنّنا نتأوّل خلوّ المدينة الفاضلة من النوابت على أنه إشارة مثيرة من قِبَلِ ابن باجة إلى الطابع الإشكالي ليس فقط لظهور الفيلسوف بل لوجود أو بقاء الفلسفة نفسها كصناعة بعينها. يبدو أنّ «كمال» المدينة الفاضلة يجعلها في غير حاجة إلى الفلسفة وإلى الفلاسفة(!) ولكن كيف نفهم قول ابن باجة عن النوابت إنّ «وجودهم هو سبب حدوث المدينة الكاملة»[1] ؟ قد يعني ذلك فقط أنّ الموضع الذي يقف فيه الفيلسوف هو الذي يُحدّد طبيعة الحاجة إلى الفلسفة. وقد يعني أيضاً أنّ دور الفيلسوف مؤقّت مثل موضعه: إن الفيلسوف إنما يضطر للظهور داخل عصر لا يختاره، فهو موجود اضطراراً في «هذا الزمان» أو ذاك. بيد أن هذا الاضطرار إلى الزمان الذي يظهر فيه إنما يحجب حرية جذرية هي خاصّة للفيلسوف: جذرية بالمعنى الذي نحمله على النبتة الغريبة التي تبزغ في تربة لا تحتملها في عُرف أهلها. فالنابتة هو «العشب النابت من تلقاء نفسه بين الزرع». النابتة متوحّد أوّلاً وأخيراً. أولاً لأنه يولد من تلقاء وحدته، فهو «القيط» في مدن اللاّفلسفة. إنه غير الممكن الذي بظهوره يكسر كسل الروح في أمة ما. وأخيراً لأنه مُطالب بأن يصنع بنفسه إمكانية العالم الذي يخصّه. هذا العالم الذي هو هيئة المتوحّد، إذْ كان ساكنه الوحيد، إنما هو في الوقت نفسه الصيغة البدائية عن العالم الكامل الذي تشير إليه فكرة المدينة الفاضلة. فالنابتة ليس سبب نفسه الوحيدة فحسب بل هو بخاصة «سبب حدوث المدينة الكاملة».

إن ما يقصد إليه ابن باجة قصداً حاسماً هو أن يضطلع فلسفياً باللحظة الوعرة التي تسبق حدوث المدينة الكاملة، وإن التصدي لهذا القَبْل اللاّفلسفي الذي يجعل الفلسفي ممكناً هو ما يضفي على تفكير ابن باجة طرافةً خاصة.

٢ ـ الفلسفة فنّ مدني بالعرض

حتّى نفهم طبيعة الانزياح الذي وقع في كتاب **تدبير المتوحّد** من إشكالية المدينة الفاضلة إلى إشكالية النابتة علينا أن نبحث أولاً عن أصل إشكالية المدينة الفاضلة نفسها بحيث نطرح هذا السؤال: متى دخل مبحث المدينة في أفق الفلسفة؟ وما هو الحدث الجوهري الذي دفع بالفلسفة إلى تبيئة مسألة المدينة، واعتبار حقيقة السياسة مبحثاً فلسفياً أو يندرج في صلب مهمّة التفلسف؟

= يؤصّل موضع الفرقة الخارجة عن دولة الجماعة على نحو إتيقي؟ هل كان ابن باجة يدعو ضمناً «الشباب» (النوابت، الذين نبتوا للتوّ) إلى اضطلاع سياسي ما؟ انظر وقارن: Ilai Alon, «Farabi`s funny flora, Al-Nawabit as opposition», *in*: *Arabica*, tome XXXVII, 1990, pp. 56 - 68؛ الفارابي، كتاب السياسة المدنية، بيروت، دار المشرق، ١٩٦٤، ص ص ٨٧ و١٠٤؛ Alain De Libera, *op. cit.*, p. 152.

(١) ابن باجة، تدبير المتوحد، م.س.، ص ٤٣.

يبدو أنّ أفلاطون هو من نصّب مطلب البحث في المدينة في أفق الفلسفة[1]. ولكن ذلك يعني أنه لم يفعل ذلك إلاّ بموجب ضربٍ من الخروج عن سُنَّة التفلسف السابقة عليه. قد يقال إن دخول مبحث المدينة في أفق الفلسفة قد ارتبط من حيث طبيعته بحدث أشمل هو مولد الخطاب الميتافيزيقي. غير أنه قد يمكن أيضاً أن نزعم أنّ مولد الميتافيزيقا - أي ظهور هذا الضرب من الخطاب الذي يهدف إلى توفير إجابة حاسمة عن المسألة التي لم يُعطِ عنها قبل - الأفلاطونيين غير لمحات غامضة هي ليست سوى إشارات حصلت لهم بموجب تجارب حب جذرية مع الحكمة[2]، أعني مع الإمكانية الأصلية للدخول في علاقة حاسمة مع الوجود - ربّما كان نحواً من النتيجة المطلقة لما أقدم عليه أفلاطون من تبديل لماهية الفلسفة عندما أقحم مبحث المدينة إقحاماً جوهرياً في أفق الفيلسوف.

إنه بذلك يُصبح من الممكن أن نشرف على الموقف الذي ابتكره ابن باجة حين نبّه إلى أنّ مطلوبه مغاير للمطلب الأفلاطوني في الفلسفة المدنيّة فإشكالية النابتة إنما هي سبيل طريف للخروج من الأفق التقليدي لطرح مسألة الوجود المدني للفيلسوف، الذي هيمنت عليه إشكالية المدينة الفاضلة. كأنّ ابن باجة يُرجع بذلك للفيلسوف أفقه قبل - الأفلاطوني، أفق البحث عن السبيل الخاص بالفيلسوف من حيث إنّ مقصوده هو حب الحكمة وليس حب المدينة، حتى وإنْ كانت فاضلة.

التوحّد هو حبّ الحكمة من حيث إنّ هذه الحكمة هي التدرّب على الإتيان إلى الفلسفة من غير المرور بإشكالية المدينة الفاضلة. ولأنّ هذا التوحّد هو فنّ وجود خاص بالفيلسوف الذي يختصّ بكونه نابتة في المدن غير الفاضلة، فإنّ معنى الحكمة إنما كان ههنا معنى أصيلاً: إنّه التفرّغ للبحث عن فنّ إقامة الفيلسوف في المدن غير الفلسفية، أو هو البحث عن سبيل السعادة للّذي لا يأتي إلى السعادة إلاّ فرداً. فالتفرّد ههنا مصرّفٌ على نحو جذري، وليس مجرّد عزوف عن الجماعة. ففلسفة الجماعة تمرُّ حتماً بالتفكير الأفلاطوني عن شروط وطبيعة المدينة الفاضلة. في حين أن فلسفة النابتة إنما هي لا تصل إلى انكشافها الذي من

---

(١) ربما كان في ذلك بعض عذر للذين أنكروا أصالة مسألة النوابت في الفلسفة العربية. واعتبروا أنه من الممكن العثور على اسم «النوابت» في المتن الأفلاطوني. انظر: E.I.J. Rosenthal, «The place of politics in the philosophy of Ibn Bajjah», *in: Studia Semitica*, vol. 2 (1971), n° 63, p. 53, (cité par I. Alon, *op. cit.*, p. 57)، ونحن نقترح أن نعود إلى هذه الجملة. انظر أفلاطون: Platon, *La République*, VIII, 564 e.

(٢) فنحن نأخذ قبل - الأفلاطونيين في الأفق الذي رسمه نيتشه: إنهم فلاسفة صار من الوجيه مباحثتهم لا من جهة القيمة النظرية لأقوالهم بل من حيث طبيعة «النموذج الإنساني» الذي طوّروه. إنّ كل واحدٍ منهم نابتة، أعني «شخصية» فلسفية لا تُدحض لأنها صادرة عن تجربة طريفة في طرح وجود الإنسان. انظر وقارن: F. Nietzsche, *La philosophie à l'époque tragique des grecs*, trad fr , Paris, Gallimard, coll. Folio/ Essais, 1975, pp. 9 - 20.

شأنها إلا بالخروج عن الأفق الذي رسمته إشكالية المدينة الفاضلة.

أفلاطون وابن باجة قد قاما، كلّ على نحو جذري، بطرح إشكالين حاسمين في تاريخ الفلسفة: **الأول** أدخل مبحث المدينة في أفق الفلسفة، **والثاني** خلّص التفلسف من هذا الحدث الأفلاطوني، وأعاد للفلسفة إمكانية التفرّغ لفحص واقعة الفيلسوف كما ينبت في مُدُن زمانه.

بيد أن ذلك لا يعني الزعم بأنّ ابن باجة قد أنكر وجاهة مبحث الفلسفة المدنيّة[1]، أو أنه خرج عن التقليد الميتافيزيقي الذي وضعه أفلاطون لمن بعده. فإننا سوف نرى في موضعه أن ابن باجة ما لبث أن عاد إلى صناعة الميتافيزيقا بوصفها العُدّة الصالحة والوحيدة للمتوحّد (!).

بل نحن نقصد فقط أن ابن باجة بمحاولته الكفّ عن الاضطلاع بإشكالية المدينة الفاضلة وحرصه على إبراز خصوصية مبحث المتوحّد الذي يُقدِم عليه، قد وقع على مشارف انزياح عميق في صناعة الفلسفة لا يبدو أنّه قد أفلح في إنجازه على الوجه الذي هو من شأنه بل ما لبث أن انحسر بحثُه عنه.

إنه لا يبدو أن الإنسان الذي يعنيه ابن باجة هو إنسان الفلاسفة قبله من أفلاطون إلى الفارابي. وذلك أن هذا الإنسان إنما كان دوماً إنسان المدينة الفاضلة. والحال أن هكذا مدينة لا تحتاج إلى قولٍ يوضّح لها من «رأى غير رأيها أو عمل غير عملها»[2]. فإنها في غير حاجة إلى صاحب الفلسفة، أعني إلى من يصلح أمرها إذْ كانت كاملة. إنها مدينة لا يمرض فيها البدن، فلا طبيب تفتقد ولا يختصم فيه الرأي، فلا قاضي يَعْوزُها. إن هذه المدينة الكاملة لا تهمّ ابن باجة، وذلك لأن وجودها إنما يجعل كتاب تدبير المتوحّد نفسه غير ممكن ولا وجيهاً. إنّ مقصد ابن باجة هو بعين الضدّ من مقصد الفارابي[3].

---

(١) قال: «فأما تدبير المدن فقد بيّن أمره أفلاطون في السياسة المدنة (...) وتكلّف القول فيما قد قيل فيه فأحكم فضل أو جهل أو شرارة». تدبير المتوحّد، م.س.، ص ٣٩. قد يبدو هذا التبرير وجيهاً غير أن وجاهته إنما تحجب عنا سبباً أكثر أصالة من حيلة الاقتصاد في التأليف. إن ابن باجة يهمّ بنقل مسألة التدبير من موضعها التقليدي، أي إشكالية المدينة. فهو إذن يعلن عن قبوله باكتمال القول المدني في التدبير، لكنه إنما يفتح بذلك الأفق أمام اجتهاد فلسفي جديد هو القول في التدبير غير المدني. وهذا أمر غير مسبوق.

(٢) ابن باجة، تدبير المتوحّد، م.س.، ص ٤٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٤. يقول عارفٌ كبير بالفلسفة العربية: «Face à une situation d'émiettement et de décomposition [la fin du Khalifat Umayyade de Cordoue (1031)], d'Ibn Bajja est (..) exactement opposée à celle de Fârâbi: Il ne cherche plus à théoriser le pouvoir politique en définissant le profil éthique du chef de la cité idéale, il s'éfforce de penser le style de vie que doit mener le citoyen idéal qui n'a de pouvoir que sur lui même», Alain De Libera, *op. cit.*, p. 151.

إن ضرباً من الارتداد إلى الموضع الذي يقف فيه الفيلسوف في المدن الناقصة لمساءلته ورسم إمكانية موجبة للتفكير فيه هو ما يجعل كتاب تدبير المتوحّد على درجة عالية من الابتكار. فلم يكن من السهل قط الإمساك عن التقليد الأفلاطوني الذي كان الفارابي قد فرغ من تبيئته في فضاء التفكير العربي على نحو جريء وغير مسبوق. ولذلك نحن نفترض أن ابن باجة، وإنْ كان ذلك بعُدّةٍ مفهومية تقليدية، قد قام بما يشبه الارتداد الفينومينولوجي إلى القَبْل الذي يسبق حدوث المدينة الفاضلة، أي إلى الإمكان الأصلي لتلك المدينة، وهو لا يزال «نابتة» غريبة عن «الزمان» ومتفردة عن «أهله». كأنّ قدر الفيلسوف ألاّ يظهر إلاّ حيث لا يُنتظر، أو أنه لا ينبت أو يتنبّت إلاّ حيث لا يكون ممكناً.

ولكن كيف نحتمل فلسفياً هذه «الواقعة» الأصلية للفيلسوف بوصفه نابتة؟ هل أن الطابع «الناقص» لمدن الزمان هو ما يجعل ظهور الفيلسوف ممكناً؟ لا يبدو أن الأمر ينطوي على أي ضربٍ من السلبية المنتجة للإيجاب. في ترتيب معنى النابتة أي في ترتيب معنى «الأصلي» الذي يحمل في نفسه تلقائية وجوده، لا موضع للجدل. بل إن المسألة إنما تتعلّق بطبيعة الممكن الذي ينفتح أمام الفلاسفة عند ظهورهم «البرّي». الطابع البرّي هذا هو الحال الأصلي للفيلسوف. غير أن هذا اللاّوطن الأولي إنما هو إمكان الفلسفة، وذلك يعني إمكان حدوث المدينة الكاملة نفسها. وفي حين أن الفارابي الإغريقي قد ظل مشرئباً إلى «غاية» التفلسف من حيث ينتهي إلى أفق التفكير بالمدينة الفاضلة كمشروع حاسم للفلاسفة، يبدو أن ابن باجة قد باشر ضرباً طريفاً من الانكباب على الحال الأصلي للفيلسوف من حيث هو موجود دوماً في «هذا الزمان» الذي توفّره المدن الناقصة لمن تعلّقت همتهم بصناعة التفلسف. إن تواضعاً جذرياً إنما جعل ابن باجة يقلع عن الاشرئباب إلى مشروع المدينة الفاضلة ويُقْبِل على التفكير بتدبير المفرد وبسعادة المفرد[١] . قال: «وبيّن أنه قد لحقه أمر خارج عن الطبع فنقول كيف يتدبّر حتى ينال أفضل وجوداته، كما يقول الطبيب في الإنسان المفرد في هذه المدن كيف يتوحّد حتى يكون صحيحاً»[٢] .

لا بدّ من التنبيه إلى أنّ ابن باجة إنما يفترض كمعطى أصلي أن الوجود الإنساني إنما

(١) إننا نفترض أنّ ابن باجة قد فتح المجال أمام إمكانية أصيلة للخروج من إشكالية المدينة الفاضلة، والشروع في ضربٍ جديد من التفكير في وجود الإنسان. ولذلك، يبدو أنّ عزوف ابن خلدون عن مسألة «السياسة المدنية» بوصفها إشكالية حكمية لا تمتّ إلى قضية العمران البشري بشيء إنما هو يستفيد بوجه ما من تجربة ابن باجة. وآية ذلك أن ابن خلدون لم يفعل في معرض تنبيهه إلى معنى السياسة المدنية سوى إيضاح ما طرحه ابن باجة بواسطة إشكالية المتوحّد. قال: «وما تسمعه من السياسة المدنية فليس من هذا الباب وإنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخُلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً»(!) انظر وقارن: ابن خلدون، **المقدمة**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٠، الباب الثالث، الفصل ٥١، ص ٤٥٤؛ ابن باجة، **تدبير المتوحّد**، م.س.، ص ٤٣.

(٢) ابن باجة، **تدبير المتوحّد**، م.س.، ص ٤٣.

هو في جوهره وجود مدني[1]. ولذلك فالأمر الحاسم هو في إعادة ترتيب معنى المدني هذا، على النحو الذي يُخرجنا من بوتقة التفكير في المدينة الكاملة، ويدخلنا إلى الأفق الأصلي لوجود الفيلسوف. هذا الأفق الأصلي هو المدن الناقصة، وفي البدء كان اللاّفلسفة (!) وهذا يعني أنّ الفيلسوف ليس صفة كسولة ونهائية بل هي حال فرادة أصلية مهددة منذ أول أمرها بأنْ يلحقها «أمر خارج عن الطبع»، وليس ذلك سوى الإقامة في المدن الناقصة. هنا ينكشف معنى التدبير المقصود ههنا: إنه صناعة استعادة الفيلسوف للامكان الذي يخصّه من حيث هو نابتة. فالتوحّد نتيجة جوهرية لواقعة النّبت في مدن «هذا الزمان» الذي توفّره المدن الناقصة. أما معنى إقامة النابتة في المدن الناقصة فهو ما يخرج عن الطبع الفلسفي الذي يتوفر عليه منذ «نبته» من تلقاء نفسه، وليس ذلك سوى اللاّفلسفة.

إنما اللاّفلسفة هي مرض ألمّ بطبع الفيلسوف بسبب إقامته غير الطبيعية في مدينة الجمهور. ولذلك فالفلسفة هي صناعة دفع ما يخرج عن الطبع. ولأن ما يخرج عن الطبع ضرب من المرض، فالفلسفة إنما تنقلب إلى طبٍ جذري للنوابت. أما الدواء الكلّي فهو التوحّد. إنما الفلسفة إذن صناعة الانفراد وفن الوحدة، وهي ليست كذلك إلاّ لأن واقعة الفيلسوف نفسها هي نابتة. فالتوحّد موقف ميتافيزيقي ناتج عن حال أنطولوجي هو وضع النابتة. وكما أن انفراد المريض صحة، كذلك توحّد الفيلسوف: إنه سعادة. إنه اعتزال للجماعة من جهة اعتبارها آلة اللاّفلسفة ومدينة بلا وطن أو عاجزة عن الوطن.

ولكن هل يستوفي معنى التوحّد كونه اعتزالاً؟ فإنّ ابن باجة يثبت هذه العبارة في جملة متحيّرة نوردها بالحرف. قال: «وليس هذا مناقضاً لما قيل في العلم المدني ولما تبيّن في العلم الطبيعي فإنه تبيّن هناك أن الإنسان مدني بالطبع. وتبيّن في العلم المدني أن الاعتزال شرّ كله. ولكن هذا إنما هو بالذات، وأما بالعرض فخير، كما يعرض ذلك أكثر ما في الطبع. مثال ذلك أن الخبز واللحم غذاء بالطبع ونافع، وأن الأفيون والحنظل سموم قاتلة. لكن قد يكون للجسد أحوال غير طبيعية ينفع فيها هذان ويجب أن يُستعملا وتضرّ فيها الأغذية الطبيعية فيجب أن تُجتنب. ولكن هذه الأحوال هي ضرورة أمراض وهي خارجة عن الطبع، فهي نافعة في الأقل وبالعرض، ونسبة تلك الأحوال إلى الأبدان كنسبة السير إلى النفس»[2].

أجل إنما التوحّد اعتزال، لكنه ليس اعتزالاً بالمعنى المدني، فإنّ ماهية الوجود الإنساني إنما يهدمها الاعتزال. كيف رفع ابن باجة هذا الإشكال الذي يبدو أنه لم يُسبق إلى طرحه؟

---

(١) وهو اعتبار لعب دور المسلّمة الفلسفية في ترتيب القدماء لمعنى الإنسان، ربّ اعتبار كان أرسطو قد سنّه لمن بعده. انظر: Aristote, *Les Politiques*, trad. inédite par P. Pellegrin, Paris, G.F., 1990, I, 2, 9, 10. III, 6, 3.

(٢) ابن باجة، تدبير المتوحّد، م.س.، ص ص ٩٠ ـ ٩١.

لا بد من الإشارة إلى أن ابن باجة إنما يهمّ ههنا بالربط الأصيل بين إمكانيتين فلسفيتين أساسيتين:

الأولى، أفق التفكير الذي يرسمه العلم المدني كما ارتسمه الفارابي باستناد إلى التراث اليوناني.

الثانية، تجربة الاعتزال التي هي إمكانية عملية مستحدثة ابتكرها فضاء ثقافي بلغ فيه الاعتزال مبلغ الفرقة السياسية.

ولذلك، فالتوحّد واقعة فلسفية قُدّت من إمكانيتين فلسفيتين، هو ثمرة سعيدة عن التفكير بهما معاً. غير أنّ العُدّة المفهومية لذلك التفكير إنما جاءت من جنس الخطاب الميتافيزيقي لليونان. رُبّ عدّة اعتُمدت أساساً على التميز التقليدي بين ما هو بالذات وما هو بالعرض. **فالتوحّد اعتزال بالعرض**. إنه ليس هدماً للوجود المدني، بل هو محاولة ضرب من «الاستعمال الخاص» للوجود المدني. التوحّد استعمال عرضي للاعتزال. ولكن أيّ عرض هذا، يجعل القول الفلسفي ممكناً؟ هل يتعلّق الأمر بفلسفة بالعرض هي ما تبقّى للفيلسوف من مهمة بعد أن فرغ اليونان من إتمام العلوم التي هي بالذات مثل العلم الطبيعي والعلم المدني؟ يبدو أن ابن باجة لا يرى من فلسفة إلاّ ما يحتاجه النابتة، أعني لا معنى للتفلسف عنده إلاّ معنى التدبير، تدبير المتوحّد. ولأنّ هذا المتوحّد ليس جزءاً من مدينة، فإنّه ليس حقيقاً به الخوض في العلم المدني، ففلسفة المتوحّد ليست مدنية إلاّ بالعرض. كذلك فإنّ التوحّد إنما هو في مقابل ذلك ليس اعتزالاً إلاّ بالعرض.

التدبير فنٌّ مدني بالعرض لأنّ مقصوده سعادة المفرد لا سعادة المدينة. والمتوحّد ليس معتزلاً إلاّ بالعرض لأن مقصوده ليس هدم الطبيعة المدنيّة للوجود الإنساني. ما هو موضوع فلسفة المتوحّد إذن؟ يبدو أن النابتة الذي تطبّع بما هو خارج عن الطبع إنما لا يحتاج إلى الفلسفة إلاّ بقدر شوقه إلى الشفاء مما ألمّ به من الخارج عن الطبع أي من المرض. فمنزلة المرض كما نرى منزلة عرضية بالنظر إلى حال الصحة. ولكن يبدو أن ابن باجة يجعله الحال الأصلي للفيلسوف، حال نابتة يفترض أن ما هو غير طبيعي أو مرضي أي ما هو عرضي إنما هو حال مستقرة في النفس المتفلسفة وليس مجرد زائدة كسولة (!)

إن هذا الانكباب على ما هو بالعرض لفحص الإمكانية الفلسفية التي يحتملها لهو أمر مبتكر. ولا نقصد العرضَ كحالٍ أنطولوجي عام فذلك معروف، بل العرض كصفة مخصوصة لطبيعة الوجود الإنساني. فكون الاعتزال خيراً إذا كان بالعرض إنما يعني أن التوحّد الذي هو اعتزال بالعرض إنما هو ضرب مبتكر من التفكير في الوجود الإنساني بوصفه وجوداً مدنياً بالعرض. لقد انقلب مبحث المدينة من أفق فلسفة بالذات إلى أفق فلسفة بالعرض. أو لنقلْ: إن ابن باجة اتخذ هامش المدينة الفاضلة الفارابية (النوابت) مركزاً لإشكالية المتوحّد (تدبير

النفس). إن موضوع فلسفة المتوحّد هو إذن ما هو خارج عن الطبع وما هو بالعرض وما هو كالمرض للجسد. والمقام اللاّمدني الذي تشير إليه هو مقام التوحّد. ولأنّ المتوحّدين هم «سبب حدوث المدينة الكاملة»، فإن فلسفة المتوحّد هي فلسفة مؤقّتة أيضاً، وطرافة الطابع المؤقّت للفلسفة أنه لا يصدر عن ضرب من القول بتهافت الفلسفة سواء أكان ذلك على نحو وضعي (ابن خلدون) أم كلامي (الغزالي). الفلسفة مؤقتة بسبب الطابع العرضي لوجود المتوحّد. ولذلك فبدلاً من الانخراط في العلم المدني الذي يدرس إمكانية المدينة الفاضلة، ينزع ابن باجة إلى نحت ضربٍ من المقام اللاّمدني، وهو ليس لامدنياً إلاّ بالعرض، وذلك انتظاراً لحدوث المدينة الكاملة.

إن التوحّد ضرب من الانتظار الجذري لمدينة لم تحدث بعدُ. ولأنه استعمال فلسفي للانتظار، فهو تدبير وليس توحّشاً.

بيد أنّ ابن باجة لا يقف عند مباشرة معنى الاعتزال لإيضاح عدم التضارب بين مقام التوحّد وما أقرّه العلم المدني عن الوجود الإنساني. إنه على العكس من ذلك، يأخذ معنى «الهجرة» أيضاً مأخذاً جوهرياً: فالتوحّد ضربٌ من «الهجرة» أيضاً إلى «السير التي فيها العلوم إنْ كانت موجودة»[1] . إن ما هو لافت للنظر أن ابن باجة إنما يفترض هنا صلة أصلية بين معنى «السير» إذا أُطلقت على النفس، و«السير» إذا أطلقت على المدينة. فالسيرة هي السُنّة والطريقة والمذهب والسلوك والهيئة. والتوحّد هو سيرة الفيلسوف كما أنّ المدينة هي سيرة الجماعة.

ولكن ألا يكون التوحّد سيرة لجماعة المتوحّدين؟ ليس المتوحّد بالضرورة فرداً وحيداً، بل قد يمكن لمتوحّد أن يجتمع بجماعة من المتوحّدين، إذ إنّ ذلك هو المعنى الوحيد لإمكانية الهجرة. فالتوحّد إما اعتزال بالعرض أو هجرة إلى الصحبة[2] . هو يعتزل الوطن الذي «ينبت» على أرضه بالعرض أو يهاجر إلى الوطن الذي لم يوجد بعدُ إلاّ بالعرض. والتدبير هو إذن صناعة الاعتزال بالعرض وفن الهجرة إلى الوطن بالعرض.

ولكن إلى أي حدّ يمكن للمتفلسف أن يطمئن إلى هذا الاستعمال «العرضي» للعدّة المفهومية التي توفرها الأنطولوجيا التقليدية وبخاصة في نطاق إشكالية تبقى في جوهرها

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٢) إنه في هذا الباب يدخل القول التقليدي في «الصداقة». والطريف أنّ ابن باجة قد أخرج ذلك القول من أُفق إشكالية المدينة ـ حيث تُطرح بخاصة مسألة صحبة الملوك ـ وطرحه في أُفق إشكالية المتوحّد حيث نصطدم بمسألة الصداقة بمعناها الإتيقي العام؛ من أدب سلطاني صارت مسألة الصحبة مشكلاً إتيقياً. انظر وقارن: ابن باجة، **تدبير المتوحّد**، م.س.، ص ٩٠؛ الفارابي، «كلام أبي نصر الفارابي في وصايا يعمّ نفعها»، ضمن: ابن مسكويه، **الحكمة الخالدة**، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار الأندلس، (د.ت)، ص ص ٣٢٧ ـ ٣٤٢، وبخاصة ص ٣٣٥ وما بعدها.

إشكالية عملية؟ وإذا كان ابن باجة يصرّ على تمييز مقصده من التدبير عن المقصد المدني التقليدي فبمَ يُمكننا أن نصف هذا التدبير؟ صحيح أن ابن باجة بلجوئه إلى استعمال مفهومات الذات والعرض الأنطولوجية لتبيين ماهية التوحّد من حيث هو اعتزال بالعرض إنما هو اصطلح سُنّة في التعبير وفي التجوّز رائجة لدى المتفلسفة من قبله. غير أنّ ما هو لافت إنما هو انكبابه على معنى العرض بوصفه محمولاً على ضرب من الوجود الإنساني هو الاعتزال.

إن الأمر يتعلّق في الحقيقة باستعمال إتيقي لمفهومات أنطولوجية. ولكن إلى أيّ مدى يمكن حقاً أن نفصل بين وجاهة موقف إتيقي ما وبين الخطاب الأنطولوجي الذي يستعمله؟ صحيح أن التدبير مشكل إتيقي وليس مسألة مدنية، ولكن رغم ذلك فإنّ ابن باجة يحرص على عدم مناقضة ما تبيّن بعدُ في العلم الطبيعي والعلم المدني (؟) إن هذا هو الطابع الإشكالي لموقفه الفلسفي: كيف نفكّر في مسألة عملية مبتكرة بواسطة عُدّة نظرية تقليدية؟

III - كتاب «تدبير المتوحّد» وطرح إشكالية «الإنسان»

١ ـ ما هو «علم الصور الروحانية»؟

يقول ابن باجة: «فإنّ سيرة المتوحّد، لمّا كان أحد ما يجب أن يتبيّن كيف ينبغي أن يكون «علم الصور الروحانية» وكان هذا أيضاً أحد أقسامها، فقد ينبغي أن يقول فيه من أراد أن يضع في هذا العلم قولاً صناعياً. ومع ذلك كله فإنما يظهر أثناء القول بها من العلوم التي تستحق أن تؤثّر لذاتها، فلأن المتوحّد على الخصوص إنما هو من نحا نحو العلوم النظرية، فكان هذا النحو من أنحاء العلوم النظرية جليل القدر فيكون القول فيها مع ما ذكرنا، قد أفاد بالعرض جزءاً من غايته المقصودة»[١].

يبدو هذا النص هامّاً بقدر غموضه[٢]، ونحن نترجم مضمون هذا الغموض وطبيعته في الأسئلة التالية:

١) بأيّ معنى يقرن ابن باجة سيرة المتوحّد بالعلوم النظرية؟

٢) ما هو «علم الصور الروحانية»؟ هل هو علم مستحدث لم يظهر فيه بعدُ قول صناعي أم هو اسم آخر للأنطولوجيا اليونانية؟

---

(١) ابن باجة، تدبير المتوحّد، م.س.، ص ٩١.

(٢) ربّ غموض كان قد نبّه إليه ابن طفيل، الأول الذي حاول أن يؤرّخ للتجربة الفلسفية الطريفة التي اعتملها ابن باجة على نحو «ليس يعطيه القول (..) عطاء بيّناً إلاّ بعد عسر واستكراه شديد». انظر: ابن طفيل، حيّ بن يقظان، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦، ص ٢١، حيث يستعمل عبارات ابن باجة نفسها. انظر: «اتصال العقل بالإنسان»، في: رسائل ابن باجة، م.س.، ص ١٧٢.

٣) بأيّ وجه يُمكن لابن باجة أن يقرّ بأنّ طلب العلوم النظرية قد يفيد المتوحّد مقصوده إفادة بالعرض؟

نحن نعرف أنّ مقصود المتوحّد وإنْ لم يكن مقصوداً مدنياً فإنه ليس مقصوداً نظرياً، بل إنما هو في ماهيته مقصود عملي، وإنْ كان أمراً غير ممكن الطلب بغير علوم نظرية. إن ابن باجة يدفع بالعلاقة بين سيرة المتوحّد والجهاز النظري للميتافيزيقا اليونانية إلى وجهة طريفة: **الإفادة** بالعرض. ولكن ذلك يعني أنّ ابن باجة قد أقدم، بطرحه لإشكالية المتوحّد، على التفكير في مسألة لم يأتِ عليها التقليد الميتافيزيقي، مما يعني أن هذا التقليد لا يُمكن أن يفيد ههنا إلاّ باعتباره أُفقاً استكشافياً وليس غرضاً مستقراً.

ولذلك نحن نؤثر أن يكون ما سمّاه ابن باجة «علم الصور الروحانية» ضرباً مستحدثاً من النظر وليس تسمية جديدة لعلم قديم[1]. إنه بذلك يزمع على الانخراط في «قول صناعيّ» عن غرض نظري غير مسبوق. ولكن ما وجه الاستحداث وابن باجة ما انفك يحيل على أرسطو بوصفه من فَرِغَ منذ أمد بعيد من إيضاح هذه الصور الروحانية في كُتُبه المختلفة؟[2]

يبدو هذا السؤال مربكاً لمساق هذا البحث، بل وللسياق الذي يفتحه كتاب **تدبير المتوحّد**. فمن الحقيق بنا أنْ ننبّه إلى أنّ هذا الكتاب يظهر مؤتلفاً من مهمتين، هما، على تباينهما في الغرض، متواشجتان في الانتظام المنهجي. ونقصد بهاتين المهمتين الكشف عن معنى التدبير ومقصود المتوحّد من جهة والاضطرار إلى توطئة ذلك الكشف بقولٍ على قدر عالٍ من الخطورة بالنظر إلى تاريخ الفلسفة ألا وهو الشروع في إنشاء مسألة يبدو أنه لم يقصد إلى إنتاج قول صناعي فيها إلاّ من أجل غاية غير نظرية، ونقصد بذلك إشكالية تدبير المتوحّد نفسها؛ هذه المسألة سمّاها «علم الصور الروحانية»[3].

بل إن كتاب **تدبير المتوحّد** إنما يوشك أن ينقلب، متفلّتاً من بين يدي ابن باجة، من قول في المتوحّد إلى قول صناعي هو «علم الصور الروحانية». ونحن نجد في استعمال ابن باجة لمفهومَيْ «ما هو بالذات» و«ما هو بالعرض» وسيلة طريفة للتفطين إلى الفرق بين المقصد الذي كرّس له ابن باجة تأليف كتاب **تدبير المتوحّد** وبين المهمة «الاضطرارية» التي استوجبها

---

(١) يذكر ابن باجة في رسالة «اتصال العقل بالإنسان» كتاباً للاسكندر الأفروديسي عنوانه في الصور الروحانية. أما محقّق المتن الباجوي فينبّه إلى إمكانية أن تكون التسمية مستمدّة من كتاب الحس والمحسوس لأرسطو في ترجمته العربية. هذان المعطيان هامّان لكنهما غير حاسمين. فنحن نفترض أنّ ابن باجة يستعمل فعلاً تسمية تقليدية لكنه إنما يفعل ذلك للإشارة إلى إمكانية إنشاء «قول صناعي» في شأن مسألة يبدو أنّ القول فيها سابق على ابن باجة. انظر: ابن باجة، «اتصال العقل بالإنسان»، في: **رسائل ابن باجة الإلهية**، م.س.، ص ١٦٦، كذلك ص ص ٢٥ ـ ٢٦ من مقدمة المحقّق.

(٢) ابن باجة، **تدبير المتوحّد**، م.س.، ص ص ٥٠، ٥٢، ٥٣، ٦٨، ٧٢، ٧٣، ٧٩، ٨٥، ٨٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩١.

إنجاز ذلك المقصد. ذلك أنه إذا كان ابن باجة يقصد أول أمره إلى تكشيف معنى التدبير الذي يحتاجه المتوحّد تكشيفاً بالذات، فإنه لم يرَ بُدّاً من استحداث قولٍ في «علم الصور الروحانية» استحداثاً بالعرض.

إننا لا نزعم ههنا العثور على اكتشاف ايستيمولوجي، فذلك ليس مطلوبنا، وإنما فقط السعي إلى بلورة طبيعة الحاجة التي قادت ابن باجة إلى الانتقال من القول في سيرة المتوحّد، بما هي شأن عملي، إلى إنتاج قول صناعي في علم نظري هو «علم الصور الروحانية». فنحن ننبّه إلى أنّ بُنية الكتاب ـ فيما عدا المقدمة[1] التي انحصر وجه القول فيها في ترتيب معنى التدبير ومعنى المتوحّد، و«الباب الأول» الذي خصّصه للقول «في الأفعال الإنسانية» على نحو مقتضب[2] ـ إنما جاءت عبارة عن عرضٍ مطوّل لغرض «علم الصور الروحانية» الذي وإن يُعدّ بمثابة «الباب الثاني» من جملة الكتاب فهو على الحقيقة يوشك أن يكون غرض الكتاب كله (!)[3]

فهل يتعلّق الأمر بتنصيب عفوي لقول صناعي في الإنسان بعامة؟[4] فمن البيّن أنّ موضوع «علم الصور الروحانية» هو «الصور» التي هي خاصّة للإنسان، بحسب مقامات وجوده الجسمانية والروحانية والعقلية. ونحن نعثر طيلة الفصول التي كرّسها لتبيّن «علم الصور الروحانية» على جملة الوصوف والتفسيرات التي كانت توفّرها العلوم النظرية القديمة عن طبيعة الإنسان. ولذلك نحن نفترض أن المسألة التي كانت توجّه ابن باجة ليس اختراع علم نظري غرضه فهم طبيعة الإنسان، على نحو غير مسبوق، بل كيفية استعمال[5] ما توفّره العلوم النظرية التي بلغت اكتمالها من أفلاطون إلى الفارابي. وبما أنّ الأمر يتعلّق بالاستعمال

---

(١) المصدر نفسه، ص ص ٣٧ ـ ٤٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ص ٤٥ ـ ٤٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ص ٤٩ ـ ٩٦.

(٤) يقول محقّق رسائل ابن باجة: «رددنا أعلاه مصادر فلسفة ابن باجة الرئيسية إلى ثلاثة: أفلاطون وأرسطو والفارابي. ولو أردنا أن نخصص لقلنا **الجمهورية** وفادون لأفلاطون، وكتابَيْ **الأخلاق** والحس والمحسوس لأرسطو، والسياسة المدنية ورسالة العقل للفارابي. العاد المشترك لهذه المؤلفات هو تحديد طبيعة الإنسان العقلية وغايته القصوى والسبل المدنية المثلى لبلوغ هذه الغاية»، **رسائل ابن باجة**، م.س.، ص ٢٤. إن هذه الملاحظة علامة عن مشهد هرمينوطيقي أوسع: إن ابن باجة لم يأخذ عن القدماء غير الإمكان الفلسفي الذي يصبح بموجبه طرح إشكالية الإنسان طرحاً وجيهاً. انظر: محمد المصباحي، **من المعرفة إلى العقل**، م.س.، ص ١٣٠.

(٥) ابن باجة، **تدبير المتوحّد**، م.س.، ص ٥٨. على العكس ممّا يظن المحقق، لا يعني الاستعمال ههنا مجرد جعل أمر ما «قريب التناول» (ص ٥٨، هامش ١)، بل إن المسألة أكثر خطورة من ذلك: إن ابن باجة يقصد أخذ الجهاز النظري التقليدي الذي بلغ تمامه مع القدماء مأخذ الوسيلة إلى التفكير بإمكانية فلسفية مبتكرة لم يقف عليها القدماء، ألاَ وهي مسألة المتوحّد.

وليس بالاستكمال، فإنّ القول في «علم الصور الروحانية» هو ضرب من القول الصناعي في كيفية استعمال المتوحّد لما يلتئم به غرضه. ولذلك، فإنّ ابن باجة لا يتوقّف عند ما يوفّره العلم الطبيعي والعلم المدني من معرفة بالأفعال الإنسانية بل هو يضيف إليه «الأقاويل البلاغية» و«الأقاويل الانفعالية»[1].

إنّ ما هو لافت للنظر ههنا هو إقحام الأقاويل البلاغية والانفعالية في حقل علم الصور الروحانية أو هكذا يبدو. وإنّ في ذلك لصعوبة واضحة: إنه بِاسْتِطَاعَةِ المتوحّد إذن أن يستعمل كلّ الأقاويل سواء أكانت نظرية أم بلاغية أم انفعالية، حتى يبلغ مقصوده. غير أنه يبدو أن ثمة صعوبة أخرى: إلى أيّ حدّ يمكن إنشاء قول صناعي يكون موضوعه استعمالات المتوحّد للأقاويل النظرية لغرض عملي؟

٢ ـ ما هو الإنسان؟

إنّ حرصاً لافتاً للنظر يُصاحب كلّ تَقَصٍّ لمستطاع الإنسان في الفلسفة العملية التي وضعها القدماء: إنه التشبّه بالآلهة. وإنّ هذا لمطلبٌ مثيرٌ حتى ولو أُلْحِقَ باستدراك يجعله محمولاً «على قدر طاقة الإنسان»[2]. يقول ابن باجة: «فذلك الإنسان أخلق به أن يكون فعله ذلك إلهياً من أن يكون إنسانياً»[3].

إن هذه القرابة بين الإنساني والإلهي هو ما هو جوهري في «الإتيقا»، أي في السيرة الفلسفية عند القدماء. صحيح أن التفكير على حدود الآلهة والتشبّه بسعادتهم وأفعالهم إحراج عميق لم يعد ممكناً، إلا أنه هو ما صار يحجم عنه الفيلسوف الحديث في ضوء ضربٍ آخر من التفكير بوجوده. فالإنسان الإلهي يبدو أنه لم يعدْ مطلب أحد. إنه ممّا صار يتوجّس منه المتفلسف أصلاً. ولكن «لأنه لا بُدَّ للإنسان (. .) أن يفكر»[4] ـ كما يقول ابن باجة ـ فإنّه من الجدير بنا أن نحاول أن ننصت إلى صوت الفيلسوف القديم نفسه، حتى نفقه عنه طبيعة هذا الذي دفعه إلى تعليق الإنسان في أفق الآلهة حتى يتصيّر سعيداً.

إنّ هذا الضرب من شدّ الإنسان إلى ما هو إلهي إنما يُساعدنا حقاً على فهم طبيعة الموقف الذي يجعل ابن باجة يعتبر بلوغ السعادة أمراً قد يتمّ من غير حاجة إلى مدينة (ا) قال متحدثاً عن بلوغ الفيلسوف مرتبة الإلهيين: «وهذه كلّها قد تكون للمتوحّد دون المدينة الكاملة»[5].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٢) وإنه بذلك حُدّت الفلسفة نفسها. انظر: الكندي، «الحدود والرسوم»، في: عبد الكريم الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٩١، ص ٢٢٠؛ وكذلك: Aristote, *Ethique de Nicomaque*, trad. de J. Voilquin, Paris, G.F., 1965, X, 8, pp. 279 - 280.

(٣) ابن باجة، تدبير المتوحّد، م.س.، ص ٤٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٥) المصدر نفسه، ص ٨٠.

ليس المتوحّد مواطناً في أيّ مدينة إلاّ بالعرض. ولذلك، فإنّ ما ينتهي إليه ابن باجة في آخر فصل من تدبير المتوحّد [دون أن ننسى أنه كتاب مخروم الآخِر (!)] هو التعثّر الشديد أمام إشكالية الإنسان. قال: «وقد ينشأ موضع تعجّب واعتبار يثير عويصاً شديداً، ذلك أن طبيعة الإنسان هي، فيما يظهر، كالواسطة بين تلك السرمدية وهذه الكائنة الفاسدة (. . .) وإذا كان ذلك، فقد يجب ضرورةً أن يكون في الإنسان معنى هو في تلك السرمدية فيكون به سرمدياً ويكون فيه معنى يُشبه الكائنة الفاسدة فيكون به كائناً فاسداً. فما هذان المعنيان؟ فقد ينبغي أن يفحص عنهما. وأيضاً فإنّا إذا نظرنا من جهة أخرى كان ما هو الإنسان يوجد فيه نوع الإنسان. فإن كان يقبله فقد صار الموضوع يقبل صورة الإنسان بوجهين من القبول في وقت واحد، وهذا شنيع أيضاً. فإن كان شخص إنسان بما هو إنسان يقبل الإنسان، فالإنسان يدخل في حدّ الإنسان، وأجزاء الحدّ متقدمة للمحدود، فالإنسان موجود قبل أن يكون إنساناً، فالإنسان قد يُوجد قبل أن يُوجد، وهذا محال شنيع. فالواجب أن نفحص عن هذا القول المُشْكَل فنعطي كل واحد من طرفيه قسطه. ويشبه أن نقف منه على أن الإنسان من عجائب الطبيعة التي أوجد بها»[1] .

من البيّن أن هذا الوصف لطبيعة الإنسان إنما هو من طبيعة أنطولوجية وليس مدنية، ونحن نفترض أن هذا الانخراط في محاولة وصف أنطولوجي للوجود الإنساني إنما يحقّق ثلاثة مكاسب طريفة:

١ ـ إخراج القول في الإنسان من أُفق العلم المدني الذي بقي حبيس إشكالية المدينة الفاضلة ومحاولة طرح الاهتمام بالإنسان من زاوية الوجود الذي يخصّه، وهو إجراء يبدو أنه قد مارسه في حقول أخرى[2] .

٢ ـ الانخراط في بناء إشكالي لمعنى الإنسان والانكباب على تفحّص مفرد بنفسه وصريح للصعوبة الخاصّة بذلك بما هو موضوع فلسفي قائم بذاته.

---

(١) المصدر نفسه، ص ص ٩٥ ـ ٩٦.

(٢) إننا نقصد بعامةٍ أنّ ابن باجة إنما يقوم هنا أي في حقل العمليات بما قام به مثلاً في حقل الطبيعيات: تأسيس إمكانية تفكير جديدة في تاريخ الفلسفة العربية. ففي شرح السماع الطبيعي، يعمد ابن باجة إلى مقارنة لحظته بلحظة أرسطو في الثقافة اليونانية: إنها لحظة الكف عن الأقوال السفسطائية والجدلية في الطبيعة (وهي لحظة المتكلّمين عند العرب)، والانخراط في «مقصد» جديد من شأنه أن يُحرّر من آراء «أهل هذا الزمان»، ويفتح الأفق أمام نظر أكثر أصالة للغرض الذي هو غرض الفيلسوف. انظر: ابن باجة، **شرح السماع الطبيعي**، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٨، ص ص ١٦ ـ ١٧؛ محمد عابد الجابري، **نقد العقل العربي (٢): بنية العقل العربي**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦، ص ٥٢٨ وما بعدها؛ محمد بن ساسي، «النقد الباجوي لديناميكا أرسطو»، في: **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، العدد ١٣/١٤، سنة ١٩٩٣، ص ص ١٣٩ ـ ١٥٤.

٣ ـ وضع الفلسفة في أُفق تأصيل إشكالية الإنسان بما هي إشكالية عملية في جوهرها.

غير أن هذه المكاسب لا تلبث أن تنحسر وجاهتها وطرافتها: فإخراج الإنسان من أُفق المدينة يجعل إقرار ابن باجة بدور المتوحّد في حدوث المدينة الفاضلة إقراراً غامضاً أو مُشْكَلاً. كذلك فالبناء الإشكالي الذي عرضه ابن باجة عن معنى الإنسان إنما جاء حبيس الجهاز النظري التقليدي، ولم يرتَقِ إلى طور التفكير الذي ينقاد بحسب أسئلته لا بحسب قيوده وإحراجاته المنطقية. وأخيراً، فإنّ طرح إشكالية الإنسان على أنها إشكالية عملية في جوهرها هو طرح بقي غير قادر على الانخراط في مراجعة جذرية للأفق العملي الأصلي الذي مكّن العقل اليوناني من بناء علومه النظرية[١].

يبدو إذن أنّ ابن باجة قد شارف على طرح أنطولوجي أصيل لمعنى طبيعة الإنسان بما هو موجود ينطوي على ضربٍ من الوجود يخصّه، هو هذا التوسط العسير بين **الأبد** éternité **والتناهي** finitude[٢]. وأصالة موقف ابن باجة هي في أنه قد شرع بعدُ في طرح السؤال عن المعنيين اللذين بهما يكون للإنسان أن يُشارك في الأبد وفي التناهي في الوقت عينه. قال: «فما هذان المعنيان؟ فقد ينبغي أن يفحص عنهما». إننا نقصد بذلك أن ابن باجة قد عيّن بعدُ طبيعة المهمة التي سيدفع بالفلسفة نحو إنجازها.

---

(١) إن التفكير بهذه المهمة هو الذي قاد هيدغر الشاب إلى اكتشاف قارة التفلسف التي مكّنته من إضاءة جديدة وحاسمة للجذور العملية للمبنى الأنطولوجية للعقل اليوناني. وذلك عندما فتح معنى النظر Theorea على مقامات الإنشاء poiesis، والصناعة téchné، والعمل praxis، والروية phronesis؛ انظر: M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, trad. par J.F Courtine, Mauvezin, éd. Trans-Europ-Repress, 1992, pp. 35 sq.

(٢) إن ابن باجة إنما يطرح ههنا مشكلاً جوهرياً: كيف يكون الإنسان في الوقت نفسه موجوداً سرمدياً وكائناً فاسداً؟ أي كيف يجمع في وجوده بين معنيي **الأبد والتناهي**؟ إن التوحّد مقام طريف لأنه يُمكّن من فتح المجال أمام ضرب من «تجربة الأبد» بحسب عبارة جليلة لباحث سبينوزي: فالتجربة هي بطبيعتها احتمال لموضع التناهي، ولكن لأنها تتعلّق بالأبد، فهي حمل للإنسان إلى مقام سعيد ليس له أن يكون عدمياً بأي وجه. إن موقف ابن باجة طريفٌ لأنه يقف ما بين سبينوزا وهيدغر: ما بين فلسفة في الأبد تدفع بمطلب التشبّه بالإله إلى أقصاه، وفلسفة في التناهي تدفع بالأساس العدمي للوجود الإنساني إلى أقصاه. ويبدو أن هيدغر الثاني قد أصاب بعض إصابة من هذا الأفق الذي أشار إليه ابن باجة ولم يدخله: أفق التفكير في الوجود من حيث يحتمل على نحو متوعّر وأصيل في عين الوقت إمكانيَّتَيْ الأبد والتناهي، في موضع أنطولوجي طريف هو «المعهد» Ereignis بحسب ترجمة سعيدة لباحث هيدغري. انظر وقارن: ابن باجة، تدبير المتوحّد، م.س.، ص ٩٥؛ و«في الغاية الإنسانية»، في: **رسائل ابن باجة الإلهية**، م.س.، ص ص ١٠٠ ـ ١٠١؛ «رسالة الوداع»، في: **المصدر نفسه**، ص ١٤٣؛ P. F. Moreau, *Spinoza, L'expérience et l'éternité*, Paris, P.U.F., 1994, pp. 543 - 549؛ محمد محجوب، **هيدغر ومشكل الميتافيزيقا**، تونس، دار الجنوب للنشر، ١٩٩٥، ص ١٢٧.

غير أن اللافت للنظر هو أن ابن باجة وما إنْ يشرع في مساءلة معنى الإنسان حتى يسقط في الشناعات «المنطقية» التي يفترضها مفهوم الإنسان الذي توفّره العلوم النظرية التي تركها القدماء. إن وجه الصعوبة هو التالي: إن ابن باجة قد هَمَّ بمساءلة معنى الإنسان على نحو جديد، ولكن بواسطة عُدّةٍ نظرية لا تتجاوز من حيث الجوهر بُنية المنطق الأرسطي. وذلك يعني أنه لم يكن على بيّنة من أنه لا يُمكن حقاً أن نفصل مفهوم الإنسان التقليدي عن طبيعة العلوم النظرية التي يفترضها. لكنه عاين هذه الصعوبة من باب التوجّس من الشناعات المنطقية اللازمة عن هذا النحو من البحث. وبهذا المعنى يُمكننا التفكير بضربٍ من الانحسار الذي أصاب إشكالية «تدبير المتوحّد» فانقطع عند النهاية التي نعرفها.

IV ـ خاتمة

ما معنى انخرام كتاب «تدبير المتوحّد»؟ ـ محاولة تأويلية

لقد تبيّن لنا أنّ إشكالية ابن باجة إنما تتراوح بين جهاز أنطولوجي (علم الصور الروحانية) يسعى إلى الانخراط في التقليد الميتافيزيقي من جهة أُسسه النظرية، وإمكان فلسفي مبتكر (مسألة المتوحّد) يحاول الاضطلاع على نحو حاسم بطبيعة الوجود الخاص بالفيلسوف. بيد أنّ ذلك يعني في الوقت ذاته أنّ ابن باجة قد اصطدم بصعوبة يبدو أنها أصلية في المسألة التي طرحها، وبخاصة في الوضعية الهرمينوطيقية[1]، أي جملة «المسبقات» التي افترضها: كيف يمكن للمتفلسف أن يُفكِّر على نحو حاسم في مسألة مبتكرة بواسطة جهاز إشكالي توفّره علوم نظرية لم تتأسّس منذ أوّل أمرها على علاقة جوهرية بتلك المسألة؟

إنّ ابن باجة قد انتهى إلى طرح السؤال عن ماهية الإنسان، وعيّن ذلك على أنه المهمّة التي يجدر به أن ينخرط فيها. وهذه النتيجة هي النقطة الأخيرة من تطويره لمسألة المتوحّد المستحدثة. غير أنّ ذلك يعني أيضاً أن الاضطلاع بمسألة المتوحّد إلى آخر نتائجها، أي إلى حدّ طرح السؤال عن ماهية الإنسان، قد أدّى في الوقت عينه إلى الوقوف على الحدود الداخلية لطريقة التفكير القديمة في معنى الإنسان: «الشناعات» المنطقية التي تلزم دفع السؤال عن معنى الإنسان إلى أقصاه في نطاق إشكالية الحدّ التقليدية.

وبذلك فإن انقطاع كتاب تدبير المتوحد هو نتيجة فشل جوهري في دفع إمكانية التفلسف في معنى الإنسان ـ الذي عُيِّن على أنه في مقامه الخاص متوحّد أو نابتة ـ إلى آخره، أي إلى حدّ السؤال عن «المسبقات» التي تحكمها سلفاً. إن ما انحسر عنه ابن باجة هو ضرورة الانتقال إلى مراجعة جذرية لطبيعة الجهاز النظري للفلسفة التقليدية، أي مراجعة صلاحية مفهوم الحدّ اليوناني للاضطلاع بمهمة تبيين حاسم لمعنى الإنسان.

---

(١) عن مفهوم «الوضعية الهرمينوطيقية» انظر: M. Heidegger, *Etre et temps*, op. cit., p. 284.

ولذلك نحن نفترض أنّ متن ابن باجة، ولكن أيضاً متون الفارابي ويحيى بن عدي وابن مسكويه، إنما تنطوي على وضعية هرمينوطيقية لا تزال مطمورة: إنّهم وجدوا أنفسهم أمام علوم نظرية تامّة ومفروغ منها، طرحها الأوائل في نحوٍ من «الميتافيزيقا الكاملة» التي ينبغي الانخراط فيها، ولذلك كانت المهمة المطروحة عليهم ضرباً من الحاجة إلى استكمال عملي لمعنى الإنسان في نطاق الأفق الذي وفّرته الملّة[1] . والخصوصية الحاسمة لأفق الملّة هي أنه أفق لم تحدث فيه الفلسفة حُدوثاً طبيعياً، وذلك يعني أنّ وجود الفلاسفة إنما يبقى داخله وجوداً غير طبيعي ومُشْكَلاً.

كيف يُوجد الفيلسوف في فضاءٍ نُقلت إليه الفلسفة «نقلاً»[2] فكانت منذ أول أمرها دخيلة عليه؟ إن إجابة ابن باجة حاسمة: يُوجد متوحّداً. إن «متوحد» ابن باجة هو بذلك كلّ من صار من شأنه أن يتفلسف في نطاق الملّة، وبِعَامَّةٍ في نطاقٍ لم تحدث فيه الفلسفة حُدوثاً طبيعياً.

(١) قارن مثلاً: ابن باجة، «رسالة الوداع»، م.س.، ص ١١٤.

(٢) الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٠، ص ١٥٩ وبخاصة ص ١٥٦. إنه ههنا بالذات يبدو موقف ابن باجة محدود الخطورة بالنظر إلى موقف الفارابي: ففي حين يُقْدِم الفارابي على رسم الإمكان النظري والإشكالي لموضع الملة مضيفاً بذلك «غرضاً جديداً» للفلسفة هو القول في الملّة، نلاحظ أن ابن باجة ينحسر عن الأفق الذي تهبه الملّة للفيلسوف الذي ينبت في حقلها. انظر: صالح مصباح: «مسألة الملّة عند الفارابي»، في: دراسات حول الفارابي. صفاقس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٥، ص ص ١٩٠ ـ ٢٠٢، وبخاصّة ص ١٩٦ وص ٢٠٢.

ـ ٦ ـ

ابن رشد والاستعمال العمومي للعقل

«إنّه ليس يجب أن تُثبت التأويلات الصحيحة
في الكتب الجمهوريّة فضلاً عن الفاسدة».

ابن رشد، **فصل المقال** (١١٧٩؟)

«بيد أنّني أسمع من كلّ صوب يهتفون: «لا
تفكّر!».

كانط، **ما هو التنوير؟** (١٧٨٤)

I ـ تقديم

إنّما غرضنا في هذا القول أن نتفكّر بأمر، لا يبعد أن يكون الأمر نفسه الذي دفع ابن رشد إلى وضع كتاب مخصوص، ينظر في شرعيّة الفلسفة، في فضاء لا يؤمن بها ولا يتقوّم لمطلوبها. ذلك الكتاب هو **فصل المقال**[١]. فليست الحاجة هنا في أن نتأوّل مسائله، أو نفحص عن طبيعة حلولها، أو ننافس عارِفيه في معرفة ما ينأى عن غيرهم طلبه، بل فقط أن نستأنف البحث في إمكان الفلسفة، من حيث هي صناعة مطروحة في أرض لافلسفية[٢]، أعني أن مقصودنا إنما هو أن نفكّر بالأفق الذي يرتسمه هكذا سؤال:

(١) ابن رشد، كتاب **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، قدّم له وعلّق عليه ألبير نصري نادر، ط٦، بيروت، دار المشرق، ١٩٩١.

ـ عن منزلة **فصل المقال** وغرضه كما هو مدروس من قبل المشتغلين بالرشديات انظر بخاصة: Muhsin Mahdi, «Remarks on Averroes' Decisive Treatise», in Michael E. Marmura (ed.): *Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honour of George F. Hourai*, Albany, State University of New York, 1984, pp. 188 - 202.

(٢) يقول ابن رشد: «فإن الغرض من هذا القول أن نفحص، على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به...» (**المصدر نفسه**، ص ٢٧). فمعيار هذا الفحص إنما هو غير فلسفي بل شرعي. إنه ضرب من الاستعمال الخاص للعقل الفقهي في أمر عمومي: شرعية =

ما هو الوضع الخارجي واليومي والحِرَفي للفلسفة، من حيث هي صناعة أو فن اختُصّ به رهط من الناس، في أمّة لها صناعاتها المبجّلة وفنونها الشرعية، سواء لتدبير البدن أو تدبير النفس؟[1] أعني كيف استُعملت الفلسفة على نحو «عمومي»، في فضاء عام لا يعرف من معنى العمومي إلا ما هو شرعي أو ملّي؟ فإنّنا لا ننظر هنا إلى كتابات الفلاسفة إلاّ من جهة كونها استعمالات عمومية للعقل، في فضاء محكوم باللاّعقل واللاّعمومي. إذ ماذا يفهم المرء من عبارات «المسكوت عنه»[2]، و«المضنون به على غير أهله»[3]، و«الذي من شأنه ألاّ يصرّح به للجمهور»[4]، وما لا يقال إلا بتخييل[5]، وما لا يصدّق إلا بالأقاويل الخطابية[6]ـ سوى أنها حدود أو أوامر، توجّه أو تحكم أو تهدم أو تمنع الاستعمال العمومي للعقل؟ إن الاختلاف بين ابن رشد والغزالي، إنما يمكن أن نتقبّله بهكذا طريقة: إنّه نزاع من أجل

= الفلسفة وليس مشروعيتها بالنظر إلى نفسها. ونحن نعثر في مقال تقادم عهده لجورج حوراني على الطرح التقليدي لهذا التوجه في البحث. انظر: George F. Hourani, «Ibn Rushd's Defence of Philosophy», in: *Studies in Honour of Philip K. Hitti*, London, 1959, pp. 145 - 157.

(١) فليس يهمنا من أمر الفلسفة هنا إلا أنها «صناعة»، فلا يتعلق الإشكال بحقيقة الفلسفة، بل باستعمالها استعمالاً عمومياً مثل «سائر الصنائع» **المصدر نفسه**، ص ٣٤.

(٢) يقول ابن رشد «فإن أدّى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكت عنه في الشرع أو عُرّف به. فإن كان مما قد سكت عنه فلا تعارض هنالك، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي»، (**المصدر نفسه**، ص ٣٥)؛ ـ الغزالي، **مجموعة رسائل**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦، ج٤: «رسالة إلجام العوام»، ص ٦١.

(٣) يقول ابن رشد: «إن ههنا تأويلات يجب أن لا يفصح بها إلا لمن هو من أهل التأويل» (**المصدر نفسه**، ص ص ٣٨ ـ ٣٩). وإن هذا القرار الهرمينوطيقي إنما هو ما أدى بابن رشد، وذلك على نحو حاسم، نحو اعتمال مسألة صار لها، من جهة التلقي ما بعد الرشدي، شأن وأيما شأن، ونعني بها مسألة «ازدواجية الحقيقة». ومن البيّن أننا نزمع هنا استئناف هذه المسألة على نحو يحررها من تاريخها «السياسي» ويدفع بها إلى طرح هرمينوطيقي فيما يتعلق بالعرض التقليدي لهذه المسألة بين منكر لها ومقرّ بها. انظر: Harry Austryn Wolfson, «The Double Faith Theory in Clement, Saadia, Averroes and Saint Thomas and its Origin in Aristotle and the Stoics», in: *Jewish Quarterly Review*, 33, 1942 - 1943, pp. 213 - 264; F. van Steenberghen, «Une légende tenace: la théorie de la double vérité», in: *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique*, 56, 1970, pp. 179 - 196؛ **أنطوان سيف**، «ابن رشد في رؤية عربية معاصرة: فرضية ازدواجية الحقيقة»، **الفكر العربي**، عدد ٨١، صيف ١٩٩٥، ملف ١ ـ ندوة ابن رشد، ص ص ٤٨ ـ ٧٧، وهو مقال يجدر به أن يُستأنف في كتاب؛ الغزالي **مجموعة رسائل**، م.س.، رسالة «المضنون به على غير أهله»، ص ١٢١ وما بعدها.

(٤) يقول ابن رشد: «وهذا التأويل ليس ينبغي أن يُصرح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور»، **فصل المقال**، م.س.، ص ٥٢.

(٥) **المصدر نفسه**، ص ٤٦ ـ ٤٧.

(٦) **المصدر نفسه**، ص ٥٠ ـ ٥٢.

التحكّم في الاستعمال العمومي للعقل في فضاء النقل. وهكذا فإنّ كتاب **فصل المقال** إنما هو، مثل كتاب **إلجام العوام عن علم الكلام**[1]، كتاب يبحث في الاستعمال العمومي للعقل، لا في طبيعة أو ماهية هذا العقل.

ولا ينبغي أن نفهم من ذلك أن العرب إنما قد عرفوا معنى «العمومي» Public، كما يستنبطه الناظر في دساتير الدولة الحديثة، فإن هذه إنما هي دولة حقوقية في جوهرها، وليست ملّة إلا بمعاندة[2] . والحال أن ابن رشد إنّما يُفكّر على حدود الملّة ومن أجلها: إنّه على حدودها، لأنه المشار إليه بأنه «فيلسوف»، وهو يُفكّر من أجلها، لأنه قاض في مدينة الملّة. الفيلسوف والقاضي ينطويان فيه على خطّتين متباينتين، لسنا نجد أفضل من كانط معيناً على دركهما، بما أودعه من تمييز رشيد، في مقالة «ما التنوير؟»، بين الاستعمال العمومي والاستعمال الخصوصي للعقل.

يقول كانط: «إنما أفهم من استعمال المرء عقله الخاص استعمالاً عمومياً، ذلك الذي يقوم به أحد من جهة ما هو عالم، أمام جملة الجمهور الذي [يؤلّف] عالم القرّاء. وأسمّي استعمالاً خصوصيّاً، ذلك الذي يحقّ له أن يفعل بعقله، في بعض منصب مدني أو وظيفة أوكلت إليه»[3] .

فإن الفرق بين القاضي والفيلسوف إنما هو نفسه ما يفرّق بين استعمالَيْ العقل: الخصوصي والعمومي. لكنّ المشكل المعتاص، ههنا، إنما هو أنّ الفصل المجرّد بينهما، ليس فقط غير ممكن بل إنه لا معنى له. فليس على الفيلسوف أن يخترع، في كل مرة، دولة العقل الفلسفي الذي يفكّر بمنواله. ولذلك فهو مدعوٌّ دائماً إلى الإقامة على حدود أمّة ما، يعاشر معقولها ولامعقولها، بحثاً عن إمكانية استعمال عمومي لهذا العقل الذي تتوجّس منه كل ملّة، ما إن ينبت على أرضها اللافلسفية[4] . وهذا يعني أنّ الفيلسوف إنما هو غالباً

---

(١) الغزالي، **مجموعة رسائل**، م.س.، ص ٦٠ وما بعدها.

(٢) إنه الفرق الجوهري ين سياسة الملة وسياسة الدولة: فقد تبين اليوم أن ماهية العنصر السياسي الذي يخصنا ليس بأي وجه ضرباً من «العقد الاجتماعي» كما تبلور من هوبز إلى روسو. إنما هو لاهوتي - سياسي théologico - politique وليس بسياسي - حقوقي politico - juridique. وإن الفارابي قد وضح بعض السبيل الفلسفي إلى هكذا تأصيل في كتاب **الملة**.

(٣) Kant, «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?» in: *Kants Werke Akademie Textausgabe*, Band VIII, Berlin, 1968, p. 37. ونحن لا نرجع إلى كانط إلا من جهة ما يساعدنا على استئنافٍ وجيه لمسألة «ازدواجية الحقيقة»، وذلك استبصاراً بتمييزه الطريف بين استعمال عمومي واستعمال خصوصي للعقل.

(٤) إن على الفيلسوف تدبيراً لا مرد له: إما تدبير المتوحد أو تدبير الراكن إلى الجماعة. وابن رشد إنما اختار على عكس ابن باجة أو ابن طفيل، وإن لم يترك مثلهما لا كتاباً في «الإتيقا»، ولا تأليفاً في «السياسة»، اختار أن يمارس الفلسفة بوصفها «صناعة» من الصنائع التي تحتاجها الملّة لا الفيلسوف.

ويمقتضى وضعه العمومي «لافيلسوف» un non-philosophe.

إن هذا التعريف مقصود تماماً: فصديق الحقيقة ليس صديقاً لأحد. والصعوبة إنما هي أنّ عليه أن يعتبر هذا الوضع اللاّفلسفي بمثابة الأرضية العمومية التي ينبغي له أن ينبت عليها ويستعمل عقله في نطاقها. إنّ ابن رشد: «لافيلسوف»، فقط لأنّه قاضي قرطبة، وبقدر ما هو قاض هو لافيلسوف؛ إنه يستعمل عقله في مدينة الملّة، وذلك لأنّ دولة العقل ما زالت غير ممكنة.

وهو لا يدري، دائماً، كم سيقضي من زمان غير فلسفي في مدينة الملّة، حتى تصبح دولة العقل ممكنة. إن هذا الوضع هو الذي يتحرّك بمقتضاه شخص مرتاب ومتوجِّس منه، لأنه «عميل» دولة أخرى، وأعني دولة الفلاسفة. هذا الشخص العمومي هو المشار إليه بأنّه «فيلسوف»[1]. بيد أن هذه التسميّة التي كثيراً ما حُبّرت بوَجلٍ، إنّما هي قرار عمومي يستعمله الجمهور، سواء أكان العامّة أم جمهور العلماء، علماء الملّة[2]. وهكذا فالنزاع بين الفقهاء والفلاسفة إنما كان في جوهره نزاعاً يتيماً حول كيفية استعمال الجمهور لعقله[3]. فإن الطرفين يفترضان جدلاً أن هذا الجمهور راشد وقاصر معاً: فهو ذو رشد من جهة ما هو قادر على استعمال عمومي لعقله، لكن هذا الرشد آلة قاصرة، تحتاج ضرورةً إلى من ينوّرها، ولكن لا يكون ذلك إلاّ بتلقينه الدّرس العمومي للملّة[4]، إذ ليس على الجمهور أن يفكّر بنفسه(!)

إن هذه العلاقة الجوهرية مع الجمهور، بوصفه مادة النزاع ورهانه في آن، إنما تجعل مسألة الاستعمال العمومي للعقل، تنقلب إلى خطط متجاورة في هيئة تركيبها، لا تضجر من السؤال إلاّ عمّا تسكت عنه وتخفيه. ألا تقول العرب «جمهر عليه الخبر أي أخبره بطرف وكتم عنه المراد به»؟ فليس الاستعمال العمومي للعقل إلا جملة من الخطط لتدبير الجماعة؛ ونحن نفصّل القول فيها كما يلي:

١ ـ خطة المصرّح به والمشترك والعامي والجمهوري، أو ما تجمع عليه الأمة. إنها

---

(١) يقول: «فبيِّن أن ما دل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع وإما مندوب إليه» (فصل المقال، م.س.، ص ٢٧). إن التسمية نفسها مشكل من حيث إن التعامل مع الفلسفة إنما هو مطروح هنا في أقصى خارجية معه.

(٢) يقول: «وقد يعرض للنظار في الشريعة تأويلات من قبل تفاضل الطرق المشتركة بعضها على بعض في التصديق. . . وأمثال هذه التأويلات هي جمهورية» (المصدر نفسه، ص ٥٢).

(٣) فالمقابلة والمناظرة بين الفلسفة والفقه أساسية في خطة ابن رشد في هذا الكتاب (المصدر نفسه، ص ص ٣٠ و٦).

(٤) فإن تعدد طرق التصديق وجه من تعدد وجوه الحقيقة وإمكانية الفوز للجميع؛ إنه ضرب من تسامح الحقيقة (المصدر نفسه، ص ص ٥٠ ـ ٥٢).

تقنية الإجماع بوصفها آلة «العمومية» بما هي كذلك، ومن حيث هي أرضية لا خارج لها.

٢ ـ خطة المضنون به على غير أهله، وغير المصرّح به إلى الجمهور وما لا يحقّ للعامة أن تخوض فيه، وما ينبغي أن تُلجم عنه، وتلك خطة «الخاصة» تقيم بين ظاهر التنزيل وباطن التأويل، تعتمد التحريم والتبديع وسائل تبكيت للسائل غير الخاصّي، يلخّصها الغزالي في سبعة أمور: «التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الإمساك ثم الكفّ ثم التسليم لأهل المعرفة»[١].

٣ ـ خطة المسكوت عنه، والذي يكون السؤال عنه مردوداً، والخوض فيه تهمة وشبهة ورهبة. وتلك تقنية التكفير كضرب أقصى من التبديع الذي يصيب العقل، ويؤثمه ويقصره، فإذا استقر له ذلك يهدمه ويلغيه.

وليس ينبغي أن يُظن بنا أنّا استعملنا ههنا عبارات اجتثثناها من مساقاتها، دون تثبت في ما تشير إليه في أصلها، فإنّا إنما استعملناها على جهة كونها أعراضاً أو شواهد، عن ضرب من الاستعمال العمومي للمقول أو للخطاب عند العرب. ولنبدأ بالقول في الخطة الأولى.

ـ II ـ

١ ـ خطة الإجماع

فما معنى «الإجماع»، وما علاقته بالسؤال عن الاستعمال العمومي للعقل؟ إن ما يفتش عنه ابن رشد، في **فصل المقال**، إنما هو خرق الإجماع[٢]، الذي كان قد شاع ضد الفلاسفة بعدُ، والذي كان الغزالي قد أفلح في تنصيبه في الفضاء الإسلامي[٣]؛ فإن خرق الإجماع هو الرد الجوهري على تنصيب الإجماع. ولذلك فليس النزاع بين الرجلين نزاعاً بين مؤمن وملحد، ولا بين عالم وجاهل، بل هو نزاع عمومي من أجل التحكّم في آلة الإجماع، بوصفها خطة لإخراج الفلاسفة من نطاق الملّة أو لتنصيبهم فيها.

فمطلب الغزالي إنما هو طرد عمومي للفلاسفة[٤]؛ إنه ضرب من الاضطهاد «الإقليمي»

---

(١) الغزالي، **مجموعة رسائل**، م.س.، ص ٦١.

(٢) ابن رشد، **فصل المقال**، م.س.، ص ٣٧: «إنه ليس يمكن أن يتقرر الإجماع في مسألة ما في عصر ما إلا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصوراً...»، حيث يعدد الشروط نحو ضرب من إثبات الاستحالة.

(٣) فهو في أكثر مواضع الكتاب يشكك بالغزالي تشكيكاً متواتراً. ابن رشد، **المصدر نفسه**، ص ص ٣٧ ـ ٣٨، وص ص ٤٦ و٤٨ و٥٠ و٥٣.

(٤) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ط٧، ١٩٧٢، المقدمة الثالثة ص ص ٨٢ ـ ٨٣. يقول: «ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة... ببيان وجوه تهافتهم، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدع مثبت، فأبطل=

للفلاسفة، بوصفهم «دخلاء» أو «غرباء» أو ممن لا انتماء أو ملّة لهم، وبكلمة واحدة، باعتبارهم «أقلية» ثقافية[1] . والفلاسفة أقلية دائماً، وذلك لأنهم ضرب من اللاجئين الكونيين، فإن دولتهم إنما تقع في لامكــان، ولذلك فما قصد إليه الغزالي بأن حَرِصَ على إجماع عمومي ضدهم، إنما هو نزع للصفة الإقليمية Déterritorialisation للفلسفة من خارطة الملّة، وإلحاقها ببلاد الحرب وخارطة الآخر. وهكذا فإن الإجماع وسيلة خطيرة، يستعملها «العلماء» من أجل أن يُظهروا على الناس صرباً من «الرأي العام»، الذي شأنه أن يرتب لعبة الحقيقة فيهم؛ إنه رأي عام عالِم، ولذلك هو استعمال عمومي للعقل، يتم سلفاً. ولأنه عمومي، فإن بإمكانه تحويل الفلاسفة إلى شخوص غير عمومية، لا يحميها أي إجماع ولا تمثّل أحداً. إنهم شخوص غير عمومية لأنهم «أقلية»، و«الأقلي» هو القاصر نفسه على أمر يشفق الناس من التشبه به فيه، لأن بعض التشبه به شبهة. وقصوره ذاك ليس بأي وجه مشكلة عددية، فعدد الفلاسفة لا تنفصم فيه ندرته عن خطورته ولاعموميته. إن الفيلسوف شخص لاعمومي، ولذلك تُحرق كتبه أو ينفى جسده، أو يضطهد عقله. بيد أن اللافت للنظر إنما هو أنه يضطهد دائماً بواسطة إجماع ما، ولا ضر إن اصطنعه العلماء أو الجمهور أو الحكّام، فإنه لا بدّ من إجماع ما لإخراج الفيلسوف من مدينة اللافلسفة. ولكن هو إجماع حول ماذا؟ حول لاعمومية الفيلسوف أم حول لافلسفية الملة؟ إن ذلك إنما شأنه أن يتمّ من أجل السببين معاً.

إنه إجماع مزدوج: على أن الفيلسوف إنما هو نبتة غريبة، لا بدّ من استئصالها من أرض الملّة قبل أن تستأصل، ولكن أيضاً هو إجماع على أنّ الملّة إنما لا يقوم أمرها إلا بقدر ما تكون الرعية آلة لافلسفية، آلة عمومية لا تفكّر.

ولذلك فإن كتاب فصل المقال الذي هو كتاب في «اللافلسفة»[2] ، إنما هو دليل على أن ابن رشد لم يختر سبيل الفلسفة المحض وحدها. إنه حرص بالقدر نفسه على أن يبقى في مدينة الملّة، بوصفه شخصاً عمومياً؛ إنه قاض ولا بدّ له، بوصفه «لافيلسوفاً»، أن ينازع من أجل التحكّم في آلة الإجماع التي يستعملها الغزالي أيما استعمال. والنزاع بينهما إنما هو نزاع

= عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بإلزامات مختلفة، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية، وطوراً مذهب الواقفية، ولا أنتهض ذاباً عن مذهب مخصوص بل أجعل جميع الفرق إلباً واحداً عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم، فعند الشدائد تذهب الأحقاد»(!)

(١) والغزالي يسمّيهم «طائفة» و«رهطاً» و«الأغبياء» و«مضاحك العقلاء».. و«الملاحدة» و«شرذمة يسيرة» و«ذوي العقول المنكوسة» و«زمرة الشياطين الأشرار»... **تهافت الفلاسفة**، م.س.، ص ص ٧٣ ـ ٧٥ من خطبة الكتاب.

(٢) اللافلسفة هو ما يتوهمه الجمهور عن الفلسفة، وما يلتبس بالفلسفة من حيث هي صناعة، تُمارس في نظام الملّة أو من حيث هي صناعة من صنائع الملّة. اللافلسفة هي الفلسفة من حيث هي مستعملة استعمالاً عمومياً.

بين «لافيلسوفين» حول الاستعمال العمومي للعقل في مدن الملّة. ولذلك فإن كتاب **فصل المقال** كتاب «لافلسفي»، لكن ذلك لا يعني أنه ضد الفلسفة anti - philosophique أو غير فلسفي aphilosophique أصلاً. فاللافلسفي، هو شبيه الفلسفي وتوأمه، ووجهه المقلوب أو السري أو الممنوع. إنه كتاب في ماهية اللافلسفي، أعني في الوجه الذي جعل الفلسفة موضع نزاع، من حيث مشروعيتها، في فضاء تفكير لم يتأسس عليها. إن ما شغل ابن رشد حقاً إنما هو كيفية التشريع للوجود العمومي للفلسفة، أعني لطريقة وجيهة لاستعمال الفلسفة استعمالاً عمومياً. ربما كان ذلك سبباً جعل ابن رشد لا يترك مؤلفات مبتكرة في مسائل تخصّه، فإنه ظل يدافع عن الفلسفة بما هي كذلك، وبهذا المعنى هو لم يطمح إلى تأصيل فلسفي يخصه. وذلك أن التأصيل الجوهري إنما كان في رأيه تأصيل العنصر الفلسفي بما هو كذلك، داخل خارطة الملّة، من حيث هي أرض لافلسفية.

إن المشكل الأقصى إنما كان عنده رهين السؤال التالي: هل الفلسفة ممكنة أم غير ممكنة في فضاء اللافلسفة؟ وهذه الأسئلة الحدودية هي التي تجعل قضية التأصيل إنما لا تُطرح في مؤلفاته بالطريقة نفسها التي قد تُطرح بها عند ديكارت أو هيغل أو هيدغر. إنه لا يطمع في الإفلات من تاريخ الميتافيزيقا، أو ابتداع فلسفة جديدة، لأن المشكل الذي يخصه في عجلة من أمره: إن وجود الفلسفة بما هو كذلك، هو ما هو في خطر، وإن الخوف من إبطال صناعة الفلسفة هو الذي يجعل نقض هذه الأطروحة الفلسفية أو تلك، أمراً ثانوياً؛ فإن ذلك ضرب من النزاع العائلي بين الفلاسفة، في حين أن النزاع مع اللافلاسفة، أعني مع أشباه الفلاسفة من حيث هم علماء الملّة وساسة الحقيقة فيها، إنما هو نزاع عاجل، لأنه حدودي: إنه يهدد إقليم الفلسفة بالزوال أو بالهجرة، والفيلسوف مهاجر دائماً. وحتى لا يزول، هو يقيم في كل أرض حساً ما بالوطن، وضرباً كونياً وسرّياً من المواطنة. إنه مهاجر سرّاً، لأنه مطالب دوماً بالبقاء خارج الملّة التي يسكنها، لكن هذا «الخارج» هو الوطن الوحيد لمن كانت رحلته لانهائية.

إن ما فعله الغزالي إنما هو توضيح المشكلة التالية: إن الاستعمال العمومي للعقل، أعني تدبير شؤون الخطاب في فضاء ثقافي ما، إنما هو نزاع جغرافي حول خارطة الحقيقة في ملّة ما. ولكن من يسطر خارطة الحقيقة هذه؟ ربما يقال: ـ الحاكم، ربما، لكن ذلك ليس سوى ما يظهر أو ما كان أظهر، وذلك أن الأمر إنما لا يتعلق ههنا بحقيقة السياسة أو بشكل الحكم Gouvernement، بل بسياسة الحقيقة وتقنية الحكم Jugement. فإنما النزاع بين ابن رشد والغزالي نزاع من أجل سياسة الحقيقة وضبط تقنية الحكم في الفضاء العمومي[١]. ولا نقصد بالحقيقة مسألة نظرية تمتحن مدى مطابقة الحكم للمحكوم عليه من الأشياء[٢]. إنما

(١) إنه ضرب من «نقد ملكة الحكم» التي ترتب شؤون الملة.

(٢) أعني أن الخلاف لا يتعلق بإشكال نظري بعينه.

الحقيقة قيمة تلعب دور الأساس الذي يشد نظام المعنى واللامعنى، يرتّب الحسن والقبيح والإيمان والكفر والطاعة والعصيان في ملّة ما.

إنه خلاف حول «المرجع»، مرجع العقل العمومي، والمرجع الذي يجعل إجماعاً ما ممكناً. ولذلك فإن سياسة الحقيقة هي أعتى السياسات وأخطرها، وأكثرها سطحية في الوقت ذاته: هي أخطرها لأنها سياسة «المرجع» وسياسة «الأساس» politique du fondement؛ وهي أكثرها سطحية، لأنها سياسة «الإجماع»، التي تقتات مادتها قسراً من آلة الجمهور الذي لا ينطق إلا عن الهوى[1]. ولذلك فإن النزاع من أجل سياسة الحقيقة، إنما هو النزاع الذي يجعل المواجهة بين ابن رشد والغزالي مواجهة محتومة، وذلك لأنها تكون قد وقعت بعدُ دائماً. لكن هذا النزاع لم يكن دوماً نزاعاً فلسفياً[2]، أو لنقل بين الفيلسوف واللافيلسوف، إذ إنه إنما كان يدور أساساً بين «لافيلسوفين»، على أرض لافلسفية، ومن أجل غاية لافلسفية. فليست سياسة الحقيقة مسألة خاصة بالفلاسفة، بل إنها ظاهرة لا تنفصل عن تاريخ كل ملة وخططها الخاصة وحدوسها الأساسية.

٢ ـ خطة المضنون به

إن سياسة الحقيقة إنما هي إذن سياسة الإجماع، أعني كيفية استعماله العمومي بوصفه عقلاً. لكن ذلك لا يعدو أن يكون الوجه الظاهر منه فحسب. فإن سياسة الحقيقة إنما تنطوي أيضاً على سياسة «المضنون به على غير أهله»، وسياسة «المسكوت عنه». وهما خطتان جوهريتان إلا أنهما خفيتان في كل تدبير للحقيقة.

فما هو المضنون به على غير أهله؟[3] ضنّ بالشيء معناه بخل، وضنّ بالمكان لم يبرحه. ولكن يقال أيضاً هو ضنّي وضنّتي أي ما أختص به فهو ما هو خاص. وضنائن الله أي خواص خلقه، والضنائن بعامة هي الأشياء التي يُضنّ بها لنفاستها. فالمضنون به إذن إنما يقال بمعانٍ ثلاثة: إنه المبخول به والخاص والنفيس. وبهذه المعاني مجتمعة، صيغت عبارة «المضنون به على غير أهله». إن «أهلية» ما هي التي تجعل المضنون به ممكناً، وغير أهله هم

(١) إن كل الخطر في أن يزعم طرف ما امتلاك الحق في تقرير سياستي «الأساس» و«الإجماع» معاً. فليس يقود ذلك إلا إلى العنف الميتافيزيقي الأعتى للملّة: أعني التكفير.

(٢) وإن كان غرض ابن رشد في **تهافت التهافت** «أن يبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب **التهافت** لأبي حامد في التصديق والإقناع وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان»، (تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٨، القسم الأول. خطبة الكتاب ص ٥٩)، فإنه لم يفعل في هذا الكتاب إلا نقض **التهافت** بالتهافت، لا داخل تحليلية للحقيقة، فذلك يطلب في مواضعه، وإنما في ضوء سياسة للحقيقة، غرضها دحض مزاعم الغزالي ضد الفلاسفة وإمكان الفلسفة على أرض الملّة.

(٣) من البيّن أن عبارة «المضنون به على غير أهله» من نحت الغزالي عنواناً لأحد كتبه، لكن ابن رشد إنما يفكّر من خلالها كلما قرّر أن الجمهور أو المتكلمين ليسوا بأهل للتأويل ـ **فصل المقال**، م.س.، ص ص ٣٨ ـ ٣٩ و٤٦ و٤٩ و٥٢ ـ ٥٣.

الجمهور أو العامة[1] . فالمضنون به إنما هو خارج كل إجماع، ولا ينبغي له إجماع، بل هو مما لا إجماع في شأنه، لأنه فوق طور الإجماع وما لا يستقيم الرأي فيه بإجماع. إنه إذن لاعمومي أصلاً لأنه خاصّي، و«لاإجماعي»، لأنه مبخول به على الجمهور، و«لاأهلي» لأنه نادر ونفيس.

ولكن كيف نسلك إلى مسألة الاستعمال العمومي لآلة «المضنون به على غير أهله»، بوصفه ضرباً من العقل الذي لا يشتغل به إلا «الراسخون في العلم»؟[2]

إن سياسة ما للحقيقة هي التي تقسّم الأدوار ههنا، فتجعل العلم، أو ضرباً من العلم، شرطاً خاصاً حتى يصبح المرء «أهلاً» لتقلد الاستعمال العمومي لما هو «مضنون به على غير أهله». إننا إنما نقترب من مشكلة محرجة: كيف يكون استعمال «اللاعمومي» عمومياً؟ فالمضنون به لاعمومي، أما سياسة الحقيقة فهي عمومية دائماً. إن هذا يعني أن معنى العمومي نفسه في خطر[3] . فـ «العلماء» مضطرون إلى احتكار «العلم»، أعني «جمهرة» جزء من الحقيقة، بوصفه يحتمل ريبة مزدوجة: فهذا الجزء الملتبس إما أنه شأن نافلة، بحيث يمكن أن يستقيم أمر الحقيقة دونما حاجة إليه، وإما أنه عنصر متوعر لا يمكن السيطرة عليه، لأن التصريح به من شأنه أن يفسد أمر العامة، ويبطل سياسة الإجماع، من حيث هي سياسة

---

(١) قد يطلق ابن رشد عبارة الجمهور أو العامة على المتكلمين مثلما أن الغزالي قد يطلقها على الفلاسفة. انظر: **فصل المقال**، م.س.، ص ص ٥٢ ـ ٥٣؛ **تهافت الفلاسفة**، م س.، ص ٨٨.

(٢) فآلة المضنون به على غير أهله إنما هي آلة التأويل نفسها: فما يُحرم على الجمهور ليس شيئاً آخر سوى ركوب التأويل بنفسه. وفي ذلك يلتقي ابن رشد بالغزالي لقاء الفقهاء لا الفلاسفة، وإن شئنا لقاء «اللافلاسفة»، بهذا المعنى؛ رب لقاء يجدر بنا أن ننبه إلى راهنيته: إن ضرباً مخصوصاً من تأول القرآن (آل عمران، ٧) هو الذي اعتمله ابن رشد وسيلة لحل نُكْتَةِ الأمر الذي طرحه في **فصل المقال**، م. س.، قال: «لأن الاختيارعندنا هو الوقوف على قوله تعالى: ﴿**الراسخون في العلم**﴾» (ص ٢٩). وإن وجاهة هذا المشكل قد دفعت باحثاً ألمانياً معاصراً إلى أن يعتبر هذا «الاختيار» بوصفه أصل مذهب اللاتين في «ازدواجية الحقيقة»، وذلك بعين الضد مما أقره الاستشراق التقليدي من إنكار لأيّ أثر لهذه المسألة في تراث العرب. انظر: Friedrich Niewöhener «Zum Ursprung der Lehre von der doppelten Wahrheit: eine Koran - Interpretation des Averroes», in: *AVERROISMUS in Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich, Spur Verlarg, 1994, pp. 23, 26, 30 - 37؛ **فصل المقال**، م.س.، ص ص ٤٨ و٥١ ـ ٥٣؛ «إلجام العوام»، م.س.، ص ص ٧١ ـ ٧٢.

(٣) إننا لا نقصد بالعمومي ما يقرره وضع حقوقي ما، وإنما ما يشير إليه كانط في قولته المذكورة من أن العمومي هو كل ما هو مطروح في مكتوب ومقروء، سواء أكان «منطوقاً به» أم مضنوناً به، أعني ملمحاً إليه ضمناً. جاء في **فصل المقال**، م. س.، ص ٣٦: «.. إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وُجِد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد». فالعمومي هو في آن واحد ما هو منطوق به وما هو موضع تأويل.

المصرح به إلى أهله. يبدو أن الحقيقة المضنون بها على غير أهلها إنما هي أمر لا هو «كمالي» فيُستغنى عنه، ولا هو «عامي» فيُدفع به إلى الجمهور. ولذلك فإن حاجة الحقيقة ههنا لا تُلبّى فتخمد ولا تُلغى فيفرغ منها، بل هي سياسة الريبة، وخصام حدودي مع المجهول. فالمضنون به هو مجهول العامة، واللامعقول الذي يقيم على حدود المخيال العمومي.

ولكن فيمَ تتمثل سياسة المضنون به على غير أهله؟ إنها خطة مزدوجة: ضد الجمهور من جهة، وضد العلماء سواء أكانوا أعداء مثل الفلاسفة أم أصحاب مذاهب مغايرة، من جهة أخرى. ضد الجمهور لأن المضنون به إنما هو مضنون به على الجمهور أولاً. فإن الجمهور آلة بلا أهلية دائماً. وبهذا المعنى فإن سياسة المضنون به إنما تجرّد الجمهور من أهليته؛ إنه يصبح بذلك طرفاً طُفيلياً دخيلاً على الحقيقة. ولذلك هي سياسة تغريب لما هو أهلي: أن تجعل ما هو أهلي غريباً؛ فتطرحه خارج أرض الحقيقة فلا يطالها حتى يعتدي على حدود ما، داخل جغرافية الروح في ملّة ما. إنها سياسة سالبة لأنها تحرص دوماً على ترك اللاعمومي لاعمومياً، بحمايته من آلة الجمهور، أعني مما هو عمومي. فالجمهور، الذي هو آلة الملّة وأصلها، قد انقلب بذلك إلى دخيل على حقيقة الملّة، يقبع على حدودها، لأنه قاصر سلفاً على احتمال جغرافيتها الخاصة.

لكن هذه السياسة إنما هي ضد «العلماء» أيضاً. فالعلماء سواء كانوا علماء الملّة أو العلماء الذين يظهرون على أرض الملة، دون التقوم بها، أعني الفلاسفة، إنما يملكون أيضاً، وبالقدر نفسه، تقنية المضنون به على غير أهله، وهم يستعملونها استعمالاً عمومياً على طريقتهم. فالنزاع معهم محتوم، لأن لعبة الخطاب تقود إليهم. ولا ضر أن تكون تلك اللعبة فيما بين المتكلمين، أو بين المتكلمين والفلاسفة، فهي في كل حال نزاع من أجل الاستعمال العمومي لما هو خاصّي، بوصفه مضنوناً به على الجمهور. ولكن لا بدّ أن ننبه إلى أن هذا النزاع ليس بنزاع تقني؛ إنه ليس سباقاً نحو تملّك كم زائد من تقنيات الضنّ أو البخل بالحقيقة. بل إن المسألة أخطر من ذلك أشواطاً: إن المفارقة هي أن الحكم في هذا النزاع حول سياسة المضنون به على غير أهله أعني على الجمهور، إنما هو الجمهور نفسه. فإن كل طرف إنما يجهد إلى تحكيم الجمهور أو تأليبه، ضد هذا العالِم أو ذاك، دافعاً به إلى الاستعمال العمومي لأقصى تقنيات العقاب العمومي لشخص عمومي ما، أعني تقنية «التكفير»[1]. لكن ذلك لا يعني تأهيل الجمهور حتى يصبح سائساً للحقيقة بنفسه، غير مسوس بغيره، بل إنما يعني على العكس من ذلك استثمار عدم الأهلية وسيلة للتحكيم. فإنما الجمهور آلة الهوى l'affect التي يستعملها «العلماء» ضد بعضهم بعضاً، ولكن بخاصة ضد

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، م.س.، «الخاتمة»، ص ص ٣٠٧ ـ ٣٠٩؛ ابن رشد، فصل المقال، م.س.، ص ص ٤٢ وما بعدها.

الفلاسفة. لقد عاش الفلاسفة وفكّروا على حدود الملّة، وهذه العلاقة الحدودية إنما هي التي جعلتهم في علاقة جوهرية مع سياسة الحقيقة فيها. وبخاصة سياسة المضنون به على غير أهله.

فما هو هذا الذي هو «الفلسفي»؟ أليس مضنوناً به على غير أهله هو الآخر؟ ما هي حدود «اللافلسفي» فيه، وما علاقته بما هو «غير فلسفي»؟ إنما الفلسفي عنصر غريب وخاصّي ونادر، وبهذا المعنى فهو مضنون به. وهذا الشبه الجوهري بمضنون الملّة، إنما هو الذي يدفع إلى الريبة، ويجعل وجود الفيلسوف نفسه تهمة عمومية. فلا ننسَ أن علماء الملّة إنما يمارسون ضرباً من «الضنّة» أو البخل بالحقيقة، شبيهاً ببخل الفلاسفة، وضنّتهم. وهذا التشابه المحرج إنما هو صادر عن طبيعة سياسة الحقيقة نفسها. فإن المقصد الأسنى لعالِم الملّة، إنما هو السيطرة على تقنيات الاستعمال العمومي للحقيقة، فيصرّح ببعض ويضنّ ببعض. فالتصريح والضنّة تقنيتان أو صناعتان لتصريف آلة الحقيقة في فضاء الملّة. لكنّ ذلك هو مكمن الشبه المرغوب عنه بالفيلسوف. فهذا «المسمى» هو شخص عمومي، وبهذا المعنى هو يمارس مفعولاً ما على سياسة الحقيقة، من حيث هي سياسة الضنّة. لكنه بقدر ذلك «لاعمومي»، لأنه لا يحتكم في عموميته إلى آلة الملّة، وإنما إلى صناعة دخيلة وخاصّية وغريبة في شؤون نفسها، اسمها مضنون به على غير أهله ضرورةً. لكن «الأهلية» إنما لا تعني هنا الجمهور بل علماء الملّة أنفسهم، فتعريف الفلسفة الذي يوجّه تفكير ابن رشد في **فصل المقال** إنما هو التالي: الفلسفة صناعة مضنون بها على غير أهلها، أعني على الجمهور ولكن بخاصة على علماء الملّة(!)

ولكن ما الفرق بين المضنونين، مضنون الفلسفة ومضنون الملة؟ قبل الفرق، إنما يحدث أنهما في صلة رحم ملتبس مع الحقيقة وسياسة الحقيقة. فإن كلاًّ منها يزعم أنه حقيقي على طريقته. فمضمون الفلسفة حقيقي بقدر ما هو «صعب»[1]، أما مضنون الملّة فإنه حقيقي بقدر ما هو «سرّي»[2]. فالصعب الفلسفي يُطلب فلا يُدرك، حتى ينفلت طالبُه من كل عقال عامّي، أما «السرّي» الذي تتحجب به الملّة عن الجمهور فهو «الوحي» السحري والخفي والمغيوب[3]. ولذلك فإن النزاع بين ابن رشد والغزالي إنما هو نزاع بين الصعب والسرّي،

(١) ابن رشد. فصل المقال، م.س.، ص ص ٣٢ و٤٣ و٤٦ ـ ٤٧.

(٢) الغزالي، الرسائل، م.س.، «رسالة المضنون به على غير أهله» ص ١٢١: «وهذا علق نفيس مضنون به على غير أهله، فمن صانه ممن لا يعرف قدره فقد قضى حقه»؛ وكذلك: «الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية» (المضنون الصغير) ص ١٦٩ وص ص ١٧١ ـ ١٧٢؛ ومشكاة الأنوار، (إفشاء سر الربوبية كفر)، ص ٦. «فقيل له ولِمَ لا يجوز كشف هذا السر مع هؤلاء؟ فقال: لأنهم أحالوا أن تكون هذه الصفات لغير الله تعالى، فإذا ذكرت هذا لبعضهم كفَّروك»، ص ١٧٢.

(٣) ابن رشد، فصل المقال، م.س.، ص ٣٢: «.. لما أمكنه ذلك.. ولو كان أذكى الناس طبعاً، إلا بوحي أو شيء يشبه الوحي».

بقدر ما هو نزاع بين ضربين من الحقيقة: بين حقيقة تتحجب ويُبخل بها على الجمهور، وحقيقة لا يطالها الجمهور ويفزع منها ويتوجس حضورها في أرضه كأنها الطاعون. وإذا كان علماء الملّة يشفقون على علمهم السرّي، لأنه سحر لا يُكشف وإلا بطل شأنه في المسحور، فإن الفلاسفة يطرحون علمهم «الصعب» في مدينة الجمهور، وليس يحمي هذا العلم من ظنونهم الكسولة إلا أنه عسير على غير أهله. لكن العسر ليس مطلوب الفلسفة وإن كان مما تتقوّم به، فالفلسفة البتراء وحدها هي صناعة العسر، ألا إنها لملّة مقلوبة. والحال أن البخل بالحقيقة إنما هو جزء جوهري من حقيقة الملّة، من حيث إن الضنّ بها إنما هو شرط سرّيتها، أعني لغزيتها وسحريتها. السرّي ملغز وسحري، ولذلك هو منغلق ومسكون بالرهبة والريبة من نفسه ومن غيره. أما الصعب فهو مطروح على العقول وعلني، ولذلك هو مفتوح على الممكن ومحاور عنيد للمحال.

٣ ـ خطة المسكوت عنه

لكن علماء الملّة لا ينتهون في سياسة الحقيقة عند المضنون به، فهو على خطورته، دون المسكوت عنه خطراً على ماهية الملّة. وذلك أن السكوت عن مسألة[١] ما، إنما هو ليس فقط منعاً للتفكير فيها، بل هو وضعها خارج المدار الذي تتم فيه سياسة الحقيقة أصلاً. إنه ضرب من «الإبوخا»[٢] époché اللافلسفية، فالمسكوت عنه هو ما تتقوم به ماهية الملة، وما يضعها موضع سؤال في الوقت ذاته، ولذلك فإن تقنية السكوت عن منطقة ما من جغرافية

---

(١) الغزالي، الرسائل، م.س.، «إلجام العوام عن علم الكلام»، ص ٦٨: «الوظيفة الرابعة: السكوت عن السؤال وذلك واجب على العوام، لأنه بالسؤال متعرض لما لا يطيقه، وخائض فيما ليس أهلاً له».

(٢) تعني «الابوخا» ἐποχή في لغة اليونان الوقف أو الكفّ عن الشيء، وهي لفظة صارت مفهوماً عندما اعتملها الشكّاك للإشارة إلى «تعليق الحكم» على أمر ما، يأتونه عند حال من الشك غالب. بيد أن استصلاح المحدثين وبخاصة هوسرل Husserl لهذا المصطلح هو الذي حمّله الدلالة الفينومينولوجية التي يلتبس بها اليوم: إنما «الابوخا» في أعمّ وجوهها إمساك Sichenthalten عن المشاركة في أطروحة العالم الطبيعي (بل وكل عالم مفارق)، فلا نعتبره إلا من جهة كونه ظاهرة معيشة من قبل الوعي. ولكن حيث إن «الابوخا» التي نشتغل عليها «لافلسفية»، فإنها لا تفتح الباب على نحو موجب للمقامات الأخصّ التي تقترن بها ونقصد بذلك في اصطلاح هوسرل «الوضع بين قوسين» Einklammerung، و«الردّ» Reduction. إذ إن الأول «تغيير» Modifikation ضمنه يتمكّن الوعي من اعتبار الموجود من جهة ما هو موضوع للقصدية؛ في حين أن الثاني هو «الظفر بدائرة الفعل وموضوعاتها» التي هي من شأن الوعي. إن «الابوخا» اللافلسفية إزاحة للأفق الذي يجهد البحث الفلسفي لارتسامه، وذلك لأنها تبطل سلفاً إمكان التفكير داخله لكونها ألغت سلفاً إمكان السؤال عنه(!) راجع: E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, (1913), Trad. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, pp. 101 - 104; M. Heidegger, *Prolegomena Zur Geschichte des Zeitbergriffs*, (1925), in: *Gesamtausgabe*, Band 20, Frankpurt am Main, 1988, pp. 136 - 137.

الروح الإسلامي، إنما هو نوع من الاستعمال الغيابي للامسؤول عنه. فاللامسؤول عنه هو المسكوت عنه.

وإنه ههنا إنما يبرز الفرق الأصيل بين الفلسفة والملّة أيّما بروز: فحيث تصر الملّة على جعل جزء ما من ماهيتها مسكوتاً عنه وممنوعاً الخوض فيه، تجهد الفلسفة إلى طرح كل ما هو مسؤول عنه سواء في الشرع أو في العقل، بغية استنباطه والتدليل على الممكن والمحال في شأنه[1]، فليس في الفلسفة أخطر من عدم سكوتها. فهذا اللاسكوت هو بمعنى ما مشتق سلفاً من ماهية الفلسفة نفسها، من حيث هي ميتافيزيقا للحضور[2]. أما الملّة فإنها تؤسس حضورها على الغائب. فإنما الغائب هو المعنى المباشر لما هو فوق الخطاب، وما وراء العقل. لكن ما يفصلنا عن الغائب هو السكوت عنه أو «الكفر». فإننا نبلغ هنا العتبة الأخيرة من مدينة الملّة: صناعة «التكفير». فالذي لا يسكت عن المسكوت عنه يُكفّر. ولذلك فالسؤال هو باب الكفر والسبيل الملكي إليه في هذه الأمة[3]. وبهذا المعنى كان الفيلسوف محكوماً عليه سلفاً بالإقامة الجبرية على حدود الكفر، طالما هو يشتغل بالسؤال وبالمسؤول عنه.

وإذا كان إلجام العوام عن السؤال مسألة هيّنة بفعل نجاعة المخيال الذي يحركه علماء الملّة، من حيث هو الآلة الجوهرية لسياسة الحقيقة بواسطة الإجماع والمضنون به على غير أهله، فإن الصعوبة إنما تشتد إذا تعلّق الأمر بالفلاسفة: كيف يزجر الفلاسفة عن إتيان السؤال، وهو حرث لهم. وعلمهم متقوّم بالقدرة عليه والرغبة فيه؟ ورغم ذلك فإنه يمكن فعل شيء، رفعه الغزالي في **التهافت** إلى مرتبة العصا «الميتافيزيقية» للملّة: أعني تكفير الفلاسفة، وإعلان المتفلسفة أعداء للأمة يُباح اضطهادهم![4] فالتكفير هو التقنية الكبرى لممارسة ضرب مخصوص من الاستعمال العمومي لـ «المسكوت عنه». وهكذا فإن علماء الملّة إنما ينقلون النزاع مع الفلاسفة من أرضية «الحقيقة» إلى خطط «سياسة الحقيقة»[5]. وذلك لأنه إذا كان

---

(١) ابن رشد، **فصل المقال**، م.س.، ص ٣٥، (انظر الهامش رقم ٤). إن خطورة الفلسفة هي أنها لا تقر بمسكوت عنه إلا بقدر ما يقر الفقيه بما تسكت عنه الأحكام، بحيث إذا كان ممكناً استنباط المسكوت عنه الفقهي، فإن استنباط المسكوت عنه من «الحقيقة» وارد أيضاً.

(٢) ابن رشد، **المصدر نفسه**، ص ص ٤٠ ـ ٤٢. فإن معنى الوجود من حيث القدم والحدوث، وعلاقة هذين المعنيين بالزمان إنما يرتبط في أصله بميتافيزيقا الحضور، وليس هذا موضع النظر في ذلك عن منزلة الحضور من الميتافيزيقا، انظر: محمد محجوب، **هيدقر ومشكل الميتافيزيقا**، تونس، دار الجنوب، ١٩٩٥، ص ص ١١٤ و١٢٢ ـ ١٢٧.

(٣) الغزالي، **الرسائل**، م.س.، «إلجام العوام عن علم الكلام»، م.س.، ص ٦٨.

(٤) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، م.س.، «الخاتمة» ص ص ٣٠٧ ـ ٣٠٩؛ ابن رشد، **فصل المقال**، م.س.، ص ص ٣٨ وما بعدها.

(٥) الغزالي **تهافت الفلاسفة**، م.س.، «المقدمة الثالثة»، ص ص ٨٢ ـ ٨٣، وخاصةً ص ١٢٣: «نحن لم نلتزم في هذا الكتاب إلا تكدير مذهبهم، والتغيير في وجوه أدلتهم بما يبيّن تهافتهم، ولم نتطرق للذب عن =

نقض الفلسفة مطلباً عسراً، فإن تكفيرهم بشكل عمومي، إنما هو مكر العقل الفقهي، من حيث هو نقض لافلسفي للفلاسفة، باتهامهم التهمة القصوى: السؤال عن المسكوت عنه.

لكن ذلك إنما يعني أن النقض اللافلسفي للفلاسفة كما قنّنه الغزالي إنما يشير أيضاً إلى أن النزاع لا يتمّ من أجل الحقيقة، ولا يتعلق بدحض لماهية الفلسفة بما هي كذلك. وهذا ما فقهه عنه ابن رشد جيداً، فرد عليه بكتب لافلسفية، من جنس ذلك النقض، وذلك باستعمال عمومي لآلة التكفير، وبناء إمكانية المناظرة على الأرضية اللافلسفية للملّة.

فإن ابن رشد إنما يُرجع أصل النزاع إلى العلاقة الأصلية مع الشرع بما هو نص، بحيث إن طريقة تأوّله، أعني سياسة التأويل، هي بالتحديد سياسة الحقيقة في مدينة الملّة. وهذا يعني أن الخلاف ههنا بين الفلسفة والملّة، إنما هو نزاع تأويلات، ليس إلا. بيد أن هذا الصنيع إنما يعني أن ابن رشد لا يفكّر ههنا بالفلسفة من حيث هي كذلك، كما تلقاها عن رسمها الإغريقي Philosophia بل بالمسماة «فلسفة» في لسان العرب، من حيث هي صناعة دخيلة ومتلفظ هجين، في نظام الخطاب الذي يدير شؤون الملّة.

ولذلك فهذه «اللافلسفة» التي يجهد ابن رشد لممارستها في فصل المقال، إنما يتعلق أمرها رأساً بمسألة التكفير[١] : كيف نضبط شروط الاستعمال العمومي لآلة التكفير؟ كيف نحدّ خطة ملكة الحكم، بتكفير هذا العقل أو ذاك؟ من يحق له أن يمارس فن التكفير؟ فإن ابن رشد، وإن بدا مقاله يجهد إلى خرق الإجماع في شأن التكفير[٢] ، ويبني أخلاقاً نظرية، قواعدها احتمال الخطأ[٣] وعذر الاختلاف[٤] والتسامح مع المتأولين[٥] ، فهو قد طفق في ما بعد ذلك يطبّق تقنيّة التكفير نفسها بتوسع مخيف[٦]، وإن كان يعتذر عن الخوض في هكذا مسائل، ويعيب على الغزالي طرح التأويلات على الجمهور، من حيث إن التأويل مطية

= مذهب معين، فلم نخرج لذلك عن مقصود الكتاب.. إذ غرضنا إبطال دعواهم.. وأما إثبات المذهب الحق فنصنّف فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا ونسميه «قواعد العقائد» ونعتني فيه بالإثبات كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم». إلا أن هذا الكتاب «الموجب» لم يكن إلا فصلاً من إحياء علوم الدين، لا قبل له بتحليلية الحقيقة. وذلك ما يشكك في القيمة العلمية لكتاب التهافت. انظر أيضاً: هامش المحقق، ص ١٢٣.

(١) ابن رشد: فصل المقال، م.س.، ص ٢٧ وص ص ٣٨ وما بعدها. وهو يعالج هذه المسألة لا من جهة الفلسفة بل «على جهة النظر الشرعي»، فالأمر إنما يتعلق باستعمال عمومي للعقل الفقهي.

(٢) المصدر نفسه، ص ص ٣٧ ـ ٣٨ (استحالة الإجماع).

(٣) المصدر نفسه، ص ص ٤٣ ـ ٤٤ (خطأ الحاكم وخطأ العالِم).

(٤) المصدر نفسه، ص ص ٤٠ و٤٧.

(٥) المصدر نفسه، ص ص ٤٢ ـ ٤٤.

(٦) المصدر نفسه، ص ص ٤٦ و٤٨ و٤٩ و٥٤ و٥٦.

التكفيـر[1]. كيف ينهى ابن رشد عن تكفير الغزالي للفلاسفة ويشكك في حصول إجماع في شأنه، ثم هو من بعد هذا النهي يعمد إلى إصدار أحكام التكفير؟! ما الذي يزج بالفيلسوف في ورطة التكفير مثله مثل علماء الملة؟! إن هكذا إحراجات هي التي تجعلنا لا نأخذ فصل المقال مأخذاً فلسفياً، ولذلك نعتناه بأنه كتاب «لافلسفي»، بمعنى أنه ضرب من الاستعمال العمومي لفعل التفلسف، على أرضية لافلسفية، ومن أجل رهانات لافلسفية.

ففي فصل المقال لم يفعل ابن رشد سوى أنه مارس الاستعمال العمومي لآلة التكفير، وإذ كان ذلك دفاعاً عن إمكانية الفلسفة ومشروعيتها. لكنه إنما اضطر بذلك إلى الخروج من نطاق المحايثة الذي نسطّره الفلسفة لنفسها، إلى إقليم اللافلسفة حيث تعمل آلة الملّة.

III ـ خاتمة

لقد افترضنا في هذه المقالة أن ثمة ضربين من الكتابة المفكّرة: إما تحليلية للحقيقـة[2] وإما سياسة للحقيقة[3]، وحيث تنشغل الأولى بتأسيس إمكان الحقيقة من خلال أنطولوجية ما، تقتصر الثانية على تدبير ريطوريقي لتقنيات تلقّي الحقيقة واستعمالها المدني. فتبني الأولى المؤلفات الكبرى والمصنفات النهائية، أما الثانية فتنتج نصوصاً «صغيرة» ظرفية وهامشية، تذيّل الحقيقة ولا تؤسّسها، نسميها عادة «نصوصاً صغرى» textes mineurs؛ وفصل المقال إنما هو نصّ صغير وظرفي وهامشي، وبمعنى ما هو «قاصر»؛ أعني لم يبلغ سن النصوص الجوهرية، لم يدرك رشدها الأنطولوجي ولا عقلها الميتافيزيقي.

ورغم ذلك فهذه النصوص فلسفية من حيث التلقي، تدعو إلى التفكير وتحضّ على السؤال، فتتولد الصعوبة التالية: إلى أي حد يمكن التفكير بواسطة نصوص «قاصرة» أو كُتِبت على هوامش الفلسفة؟

إننا غالباً ما اهتممنا بنزاع ابن رشد مع الغزالي، أو بشكوك الغزالي حيال الفلاسفة، في ضوء تحليلية للحقيقة، في حين أن أصل المناظرة في الحالتين إنما كان متعلّقاً بسياسة للحقيقة، هي التي وجّهت الكتابة عندهما نحو تدبير ريطوريقا الاستعمال العمومي للحقيقة، لا بنية الحقيقة بما هي كذلك.

وإن المسألة الأم عندنا، أعني نزاع الملّة والفلسفة، لا تزال قائمة، في حين أن وسائل المعالجة قد تغيّرت: لم نعد نستعمل منطق أرسطو دفاعاً عن الفلسفة، ولا أصول الفقه تشكيكاً بالفلاسفة. لكن مشكلة الاستعمال العمومي للعقل لا تزال محرجة، وهي للتوّ

---

(١) المصدر نفسه، ص ص ٤٧ و٤٨ و٥٣.

(٢) مثل شروح ابن رشد لكتب أرسطو ورسائله في «العقل» و«الاتصال» أو «الزمان».. إلخ.

(٣) مثل فصل المقال أو تهافت التهافت الذي هو بمثابة نصّ «ظرفي» و «هامشي» مطول.

مطروحة. ولذلك فالتفكير بالنصوص «القاصرة»، أعني هذا التفكير بلا أنطولوجيا أساسية تعضده، والمفتوح على جغرافية العمومي وطوبولوجية التلقي، إنما هو مهمة ستظل مطروحة لقرن آخر: كيف نؤنث الفضاء العمومي بالحقيقة؟ كيف تُتلقى الحقيقة؟ لا ما هي الحقيقة؟ وهنا يجدر السؤال إلى أي حد يمكن لابن رشد أن يساعدنا على التفكير بأنفسنا؟[1] أعني على أن نتبين هل أن الحقيقة أكثر أم أقل من شبهها العمومي؟

---

(١) إنما السؤال هو ذا هل لدينا اليوم «رشديون»؟ إن العرب قد أوشكوا على «تلقي» المتن الرشدي أو جلّه، لكنهم لم يشرعوا بعد في تلقي إشكاليته. فإن الناظر في حصاد القرن الحالي فيما يتعلق بالتفكير بإمكانية ابن رشد، وذلك من فرح أنطون إلى محمد عابد الجابري، إنما يعثر عند القوم على استعمالات «شتى» لأغراضه، لم ترق إلا لماماً وعفواً إلى طور «الاستئنافات» الحاسمة لهمومه الفلسفية واللافلسفية على السواء. عن التلقي العربي المعاصر لابن رشد انظر بخاصة: Anke von Kugelgen, «Averroisten im 20 Jahrhundert - Zur Ibn- Rusd - Rezeption in der arabischen Welt», in: *AVERROISMUS*, op. cit., pp. 351 - 371؛ أنطوان سيف، «ابن رشد في رؤية عربية معاصرة»، م.س.، ص ص ٥٤ ـ ٦٠ و٦٨ ـ ٧٧.

الخاتمة

من هو الفيلسوف؟

والحق إنّي لأخجل من أنّه ما زال ينبغي عليّ أن أكون شاعراً».

نيتشه، حدّث زرادشت قال،
«حديث الألواح» (١٨٨٥)

إنّنا عادةً ما نسأل: «ما هي الفلسفة؟»، سواء أكان مقصود السائل إقامة حدّ كلّي لها، أي تعيين ماهيتها وما هو خاصّ بها، أم إقامة رسم عنها فحسب، أي وصفها وصفاً لا يُعرِّف ما هي بل ينبِّه إلى شيء خارج عنها لكنه يعرض لها[١].

لكن هذا النحو من السؤال يوهم بأنّ الفلسفة شأن مجرّد قائم بنفسه فوق تاريخ السائل وتاريخ الأسئلة. والحال أن سؤال: «ما هي الفلسفة؟»، إنما يقول إذا تُؤُمِّل: «ماذا تعني أو يمكن أن تعني الفلسفة بالنسبة «لنا» من حيث نحن نسأل عنها؟». لكن ذلك يفترض أنّ من يسأل إنما يملك وجاهة حاسمة في كل مرّة. ولكن مَنْ يسأل؟ إنه ليس سوى الفيلسوف! ولكن «من هو الفيلسوف؟». هذا السؤال ليس يصلح خيطاً هادياً للتفكير في ماهية الفلسفة فحسب بل يبدو أنه الأفق الوحيد اليوم للسؤال عنها. وذلك أنّ الصعب في هذه الأسئلة لا يتعلّق بتوعّر الإجابة عن «ماهية» أو «حدّ» الفلسفة بقدر ما يُشير إلى صعوبة جذرية تكتنف كلّ تفكير في صيغة هذه الـ«لنا» أو الـ«نحن» التي تجثم على عقولنا كأفق اضطراري. فهذه الـ«نحن» لم تصبح بعدُ مفهوماً فلسفياً، نستطيع بواسطته أو انطلاقاً منه بناء أو تمثّل إمكانية أصلية للتفكير على طريقتنا.

كان نيتشه في ما وراء الخير والشرّ[٢] ينبّه إلى أنّ ضعف أو شيخوخة مفكّر ما هي التي

---

(١) الفارابي، كتاب الحروف، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٠، الفقرة ١٦٨، ص ص ١٦٧ ـ ١٦٩.

(٢) F. Nietzsche, *Par delà le bien et le mal*, Paris, Aubier, collection Bilingue, trad. de Géneviève Bianquis, 1978, Partie 8, § 256, p. 341.

تدفعه إلى صنع «وطن» ما يستند إليه. فألمانية مفكّر ما ليست أساسية مثل أوروبيته. إن نيتشه يلعب ورقة رابحة: أوروبا ضدّ الوطن بمعناه العرقي. إنها لعبة فلسفية لأن أوروبا فكرة أو إمكان غير عرقي. أفق طريف يُساعد الفيلسوف على التفكير بالمستقبل. أوروبا تبدو بمثابة «نحن» فلسفية قادرة على إزاحة أجهزة العرق أو «الوطن». فما حالنا «نحن»؟ إن عروبتنا عرقية رأساً وإسلاميتنا دينية رأساً. فهذه الـ«نحن» مضطرّة سلفاً إلى البقاء خارج الفلسفة، لأنها تشتقّ نفسها رأساً من «اللاّفلسفة»؛ بل إن الفلاسفة عندنا، ليس فقط قد عانوا من الاضطهاد من قِبَل من لا يرى فيهم إلاّ عملاء ملّة أخرى[1] و«قومية» أخرى، وإنما هم أيضاً لم يمارسوا هذه الفلسفة إلاّ على حدود الملّة، حرصاً على اختلافها عن الدين أو عن الكهانة أو عن الكلام. وقد يطمع بعض المحدثين في لعب ورقة «الحداثة»: الحداثة ضدّ العرق أو الحداثة ضدّ الدين، كأنّ الحداثة يمكن أن تؤدّي الدور نفسه الذي لعبته فكرة «أوروبا». بيد أن ذلك لم يكن إلاّ حملاً كاذباً، إذ لم يتحوّل هؤلاء المحدثون إلى فلاسفة، وإنما إلى مبشّرين بالحداثة أعني بديانة تاريخانيّة، أي بوطنِ قومٍ يحكمون العالم الحالي.

ما الفلسفة بالنسبة «لنا»؟ وهل «نحن» قادرون على التفلسف «اليوم»؟ السؤالان هذان سؤال واحد. فأبداً لن نتفلسف حقّاً، أعني لن نحتمل خطورة فعل الفلسفة على وجهه الخاص، إلاّ بقدر ما نتمكّن من تطوير دقيق للإمكانية التي تشير إليها مسألة الـ«نحن» هذه. قد نصفها بأنّها إمكانيه ثقافيّة أو روحيّة أو تاريخيّة.. إلخ. لا يهمّ فلا مشاحة في الإسماء. إذ من يدري أن هذه التسميات على أهميتها ووجاهتها، لا تعدو أن تكون أدوات مؤقتة لتفكير لم يظهر بعدُ، يكون أشدّ بساطةً ولكن أكثر صرامةً وقُرباً من المسألة.

ولكن ماذا عسى هذه الـ«نحن» أن تكون، والحال أننا نحرص على قطعها عما هو عرقي أو ديني؟ هل هذا يعني أننا نقطعها للتوّ عن «الوطن»؟! لا بدّ أن نعترف بأنه لا معنى لفكر لا وطن له. غير أن المشكلة تبرز عندما نتصدّى بالسؤال لمعنى هذا «الوطن»، ماذا عساه يكون؟ ما هو «وطن» من يتفلسف؟ وإلى أيّ حدّ يمكننا أن نعامل الفيلسوف كأيّ شخص عمومي؟ إنّ ذلك مرتبط في جوهره بمدى حكمنا على الفلسفة بأنها وليدة «قومية» ما، الإغريق مثلاً.

---

(١) من المعلوم أنّ الغزالي هو الذي أعطى هذه الظاهرة صيغتها التقليدية: الردّ على الفلاسفة باسم الملّة. غير أن ما هو لافت للنظر اليوم هو ظهور ضرب من «الغزالية الجديدة» تقوم على خطّة مزدوجة: ١) افتراض الهشاشة الرّوحيّة الراهنة للملّة، تبريراً تاريخياً كافياً لأفقها الخاص؛ ٢) رفع الآلة الابستيمولوجية التي توفّرها العلوم الحديثة أداة حاسمة لوجاهتها. والحال أن التصوّر «الأداتي» للحداثة سواء بوصفها أفقاً للتفكير أم آلة ابستيمولوجية إنما يصدر عن انحسار أساسي عن إمكانية الانخراط في استشكال فلسفي جذري وبلا أي ضرب من الضمانات، للوضعية الهرمينوطيقية التي تفرضها علينا الحداثة من حيث «نحن» متفلسفة في نطاق الملّة. عن هذا الضرب من الغزالية الجديدة، انظر بخاصةٍ كتابات طه عبد الرحمن التي بدأت تكوّن شيئاً فشيئاً ظاهرةً مثيرة للنقاش.

يقول الفارابي: «والفلسفة الموجودة اليوم عند العرب منقولة إليهم من اليونانيين. وقد تحرّى الذي نقلها في تسمية المعاني التي فيها أن يسلك الطُرُق التي ذكرنا. ونحن نجد المسرفين والمبالغين في أن تكون العبارة عنها كلّها بالعربية (. . .) وينبغي أن تُؤخذ المعاني الفلسفية إمّا غير مدلول عليها بلفظ أصلاً بل من حيث هي معقولة فقط، وإمّا إن أُخذت مدلولاً عليها بالألفاظ فإنما ينبغي أن تُؤخذ مدلولاً عليها بألفاظ أي أمّة اتّفقت والاحتفاظ فيها عندما ينطق بها وقت التعليم لشبهها بالمعاني العاميّة التي منها نقلت ألفاظها»[1]. الفلسفة عند العرب «منقولة» من اليونانيين. لكن معانيها يُمكن أن يدلّ عليها بألفاظ أيّ أمة اتّفقت. بل يُمكن خارج وقت التعليم ألاّ يُدلّ على هذه المعاني بلفظٍ أصلاً، من حيث هي معقولة فقط. «نحن» نتفلسف بقدر ما ننقل عن أمة أخرى صناعة الفلسفة. لكن معاني هذه الصناعة ممكنة لكل لغة ولكل أمّة: التفلسف هو إذن فنّ استعمال ما هو «خاص» بأمّة بعينها، في لغات الأمم الأخرى. فالمعاني الفلسفيّة معانٍ مسافرة من لغة أصليّة إلى لغات الأمم أيّاً كانت. والتفلسف في جزء جوهري منه فنّ «النقل» هذا: نقل المعاني من لغة أمة بعينها إلى ألفاظ اللغات الأخرى، بوصفها معاني صناعة مطلوبة لذاتها، بقطع النظر عن الأمم بما هي أمم، وعن اللغات بما هي لغات.

فالفلسفة من حيث هي معانٍ مطلوبة لذاتها، ليست تتقوّم في ماهيّتها بما هو «قوميّ» في أمّة سواء أكان عرقاً أم ديناً. إنّ ذلك يعني أنّ الصفة الفلسفية لا عرق ولا دين لها، بل هي صفة لاعرقية ولادينية أصلاً. الفلسفة ممكنة لكل أمة اتّفقت. وليس من فضل لليونانيين إلاّ في التعليم أو في السبق: إنهم من علّموا غيرهم من الأمم صناعة التفلسف، أو أنهم من خبروا قبل غيرهم معاني الفلسفة. ولذلك فما هو خطير لدى الفارابي هو أنه لا ينسب للعبارة اليونانية أيّ فضل ميتافيزيقي، فالفلسفة معانٍ لا لغة لها إلاّ عرضاً، وربما «وقت التعليم» فحسب (!) إنّ ذلك يعني أنّ الـ «نحن» الفلسفية ليست بأيّ وجه «نحن» لغوية أو قومية. إنها «نحن» صامتة لا «يُنطق» بها إلاّ عرضاً، أي بواسطة «النقل». والنقل لا يعني فقط النقل من لغة إلى أخرى، بل هو نشاط يحصل داخل اللغة نفسها، من المعاني العاميّة إلى المعاني الفلسفية[2]. ولذلك فإنّ جوهر الفلسفة هو نقل المعاني، لا الانتماء إلى هذه الملّة أو تلك. فالمعاني الفلسفيّة لا ملّة لها؛ وهي لا تجد في ذلك فقداناً لما من شأنه أن يكون لها، بل هو وجدان للإمكان الأخّص بها: الحرية الجذرية أمام نفسها، ما وراء اللغات والأقوام والأديان والدول، ما دامت الأديان والدول لا تتقوّم إلاّ باللغات والأقوام.

ولكن مهمّة تحديد مضمون أو قوام فلسفي واضح لهذه الـ «نحن» التي تخصّنا هو المطلب العَسِرُ في هذا الطور من البحث. فنحن لم نُصِبْ إلى هذا الموضع إلاّ بعض

---

(١) الفارابي، كتاب الحروف، م.س.، الفقرتان ١٥٦ و١٥٧، ص ١٥٩.

(٢) المصدر نفسه، الفقرة ١٥٨، ص ١٦٠.

الحدوس فحسب، وهي حدوس لم تصبح بعدُ أدوات تفكير، أعني مفاهيم، وذلك لأنّ الإشكالية التي نسعى إلى بلورتها لم تكشف تعقّدها الداخلي بعد.

الفلسفة نقلٌ للمعاني. ما «النّقل»؟ نَقَلَ الكتاب نسخه أو ترجمه أو رواه. والثوب رقعه وأصلحه. ماذا تنسخ الفلسفة أو تترجم أو ترقّع أو تصلح؟ - المعاني. ولكن معاني ماذا؟ إن «ماذا» هذه، وهي الإشارة الأعمّ إلى «الشيء»، تظلّ تلاحق كل ادّعاء للمعاني. هل هي معاني اللغة التي يتكلّمها من يتفلسف؟ أي ما يسميه الفارابي «المعاني العاميّة» أو «التي يستعملها الجمهور»؟ يبدو أنها غير ذلك، طالما أن الفلسفة شأن غير جمهوري، والجمهور شأن غير فلسفي. ولكن من أين تأتي المعاني إلى الفلسفة؟ حتى تنسخها أو تترجمها أو ترويها. وهل تفسد المعاني حتّى تعمد الفلسفة إلى رقعها وإصلاحها؟ ومتى يُمكن أن يحدث للمعاني أن تفسد؟

لا بد لنا من أن نبحث قبل أيّ إجابة عن هذا النحو من الأسئلة، عن «مأتى» المعاني أو «الموضع» الذي نصيب منه المعاني. «أين» يتنصب هذا الموضع؟ لطالما اعتقد الجمهور أنّ المعاني شأنُ «الخاصّة»، يودِعُونها في مكانٍ بعينه، أو يستلمونها في موضعٍ بعينه: الهيكل أو المعبد أو المسجد أو الكنيسة أو المدرسة أو الصحيفة أو الصورة أو الكتّاب. هناك موضع بعينه هو الذي يهب المعاني، ولا يكون المطلوب إلاّ أن نكبّ على ذلك الموضع حتى نصيب منه نصيباً من المعاني. ولكن ما رأي الفيلسوف؟

يبدو الفيلسوف محرجاً دائماً، لأنه لا يستمدّ معانيه من مواضع الجمهور. لا بدّ إذن أنه يتقن الطريق إلى مخبأ للمعاني، لا يدركه «عقل» الجمهور. إن الفيلسوف يدّعي عادةً أن السبيل إلى المعاني متوعّرة، وأنّ مدينة المعاني لا جمهور فيها. لذلك تبدو الفلسفة بمثابة «نقل» عسير للمعاني من مصدر غامض إلى عقول اللاّفلاسفة. ولذلك ينبغي لنا نحن المتفلسفة آخر الزمان أن نسأل بكلّ حرص عن هذا الموضع الذي يُمكن أن تنساب إلينا منه المعاني التي من شأننا، «اليوم»، «نحن» سكّان جنوب الحداثة، الذين نتفلسف بلا «يوم» ميتافيزيقي يخصّنا؟

هل «الدولة» مثلاً موضع جوهري لولادة المعاني؟ وهل أنّ ما يحدث لنا بواسطة الدول هو حدث فلسفي؟ من هم صنّاع المعنى الذين يوجّهون دفّة التاريخ التي نركبها بلا أسئلة جذرية؟ ولكن عمَّ يتساءل فلاسفتنا؟! هؤلاء الكتّاب بلا كتابة الذين يتباهون لا بعدد الأسئلة الجوهريّة بل بكمّ الصفحات التي مودّتها المطابع؟ ولكن متى أخضعنا علاقتنا بالمطبعة إلى الأسئلة الجوهرية؟ هل المطابع شأن فلسفي؟ إنّ علاقتنا بالكتابة نفسها لم تصبح بعدُ علاقة مشروعة، لأنها لم تستطع أن تشير إلى حدث جوهري يجعلها ممكنة من الداخل. إننا لا نكتب بل نحبّر، أي نحتمي بسلطة المطبعة، أي بسلطة المدينة على الكلام حتى ننتج مكتوباً. لكن المكتوب لا يفكّر إلاّ بقدره الخاص. والحال أننا نقبع خارج أقدارنا. إننا لم نتهيّأ لها

فلسفياً بعدُ.

وبما أنّ موضع المعاني لم يتوضّح بعدُ، وأنّ من يفكّر يكتنفه ليلٌ من الإمكانيات المفزعة، من حيث إنها تمنع عنه زمانها الخاص، فإنّ الجهة التي تتولّد فيها المعاني لن تكون اليوم إلاّ من طبيعة ما يكتنف من يفكّر من ظلمة مبكّرة. هذه الجهة المظلمة هي أشبه ما تكون بما ينفتح للعلماء في تجربة تقنية حاسمة أو للشعراء في أفق قصيدة جذرية ما. ولكن هل لدينا شعراء يجرؤون على القصائد الجذرية؟ أو علماء ينفّذون علاقة حاسمة بعصر التقنية؟!

الشعر اليوم مغامرة جذرية، لكنّها لا تزال تخفي تحت أرجل جمهوره جهة مظلمة، هي جهة القصيدة الجذرية التي يحلم بمعانقتها كلّ شاعر، يكون إمكان الشعر فيه داخلياً. نحن نكتب اليوم شعراً خارجياً، لأنّ جوهر الشعر لم يصبح بعدُ مسألة محرجة للشاعر بما هو كذلك. فالشعر أيضاً في جوهره فنٌّ جذري لنقل المعاني، مثل الدولة أو الدين. لكن الشعر ليس مؤسَّسة، وهو ما يجعله يمتاز على الدول والأديان امتيازاً جذرياً. ولذلك فإنّ ما يؤرّق الفلسفة هو أنها محكوم عليها سلفاً بأمرين لا ثالث لهما: أن تعاصر العلم من حيث هو استفزاز جذري للعالِم. أو تعاصر الشعر من حيث هو استفزاز جذري للإنسان. فالعلم لا يلتفت إلى الإنسان إلاّ مكرهاً، مثلما أن الشعر لا يلتفت إلى العالِم إلاّ مكرهاً. العلماء والشعراء هم السكّان الأصليون للأرض، أمّا الساسة والأنبياء فهم صنّاع المؤسَّسة التي تجني ثمار كل ما هو أصلي.

ولأنّ المؤسسة صناعة عنيفة دائماً للأجساد والعقول، فإنّ الشاعر أو العالِم غير مُطالبٍ بأية مسؤولية جوهرية إلاّ تجاه نفسه. بيد أنّ قدر العلماء والشعراء أنهم مضطرّون بشكل أساسي إلى الانخراط في فضاء المؤسَّسة: إن المؤسَّسة قدر خارجي، لكنه شرط إمكان لعمل العلماء والشعراء، وإنْ لم تكن شرطاً جوهرياً لظهورهم. ونحن اليوم لا نملك علماء ولا شعراء بالمعنى الجذري. والحال أن الفيلسوف ليس سوى من يستأنف هذا الإمكان الذي يفتحه العلماء والشعراء لعصر ما. ليس أيّ استئناف بل ذلك الذي يكون من شأنه تنبيه حضارة إلى موضع المعاني الذي لا تملكه بعدُ. بيد أنّه ليس موضع ولادة المعاني الذي ينير لنا الطريق نحو أنفسنا، سوى أفق السؤال العتيق لكن الحاسم في كل عصر: «ما نحن اليوم؟». والحال أنّنا عن هذا الـ «نحن اليوم»، لا نملك إلاّ وصوفاً خارجية ومؤقتة. فمن هو الفيلسوف إذن؟ في مدن هجرها العلماء والشعراء الجذريّون؟! إن العلم مثل الشعر مغامرة جذرية، لإرساء صداقة أساسية مع العالم. لكنّنا لا نحبّ أنفسنا بعدُ بشكل جذري، أي لم نرفع علاقتنا بالفن والتقنية إلى طور حاسم، بل نلعب لعبة قديمة اليوم اسمها «نقل الحداثة». ولأن هذه اللعبة يمكن أن تطول بلا سبب واضح، فإنّ ظهور الفلاسفة صار مسألة محرجة لكلّ من يدّعي أنه يتفلسف. ومن يتفلسف إنما هو محكوم عليه سلفاً بنقل المعاني، أعني بتهيئة عصره لولادة فلسفةٍ لا يبلغها إلاّ بعد استكراه شديد.

لا بُدَّ أن نعرف أيضاً أنّ الدول والأديان قد تدفع بإمكانية العالم، أي إمكانية العلماء والشعراء، إلى وجهة جديدة. لكن الجديد في جوهر كل دولة وكل دين، إنما يكون بطبيعته قد مرّ بعدُ. إنّ جِدّة كلّ منهما تقع وراءه لا أمامه. فليس أمامه إلاّ «الأعداء». وما يختصّ به كل منهما هو العجز الداخلي عن الصداقة مع العلم أو مع الإنسان. هذا العجز الداخلي هو الذي يجعل إمكانية ولادة الفلسفة من رحم الدول أو الأديان، حملاً كاذباً دائماً؛ إنها لن تكون إلاّ فلسفة بتراء: أعني مبتورة عن تلك الصداقة الجذرية مع الأشياء، أو هي «مبغولة» أي مهجّنة من جهة الأب. فالبغل كائن يقف تاريخ سلالته عنده فقط، لأن ذلك التاريخ لم يبدأ إلاّ معه.

إن موضع المعاني إنما يقبع في خارطة أخرى لم نرسمها بالعناية الجذرية بعدُ؛ «جذرية» لأنها تكون في الوقت نفسه مؤصِّلة ومستأصِلة لإمكانية الـ«نحن اليوم». فمن يجذّر الشيء يقطعه، لكن الجذر هو ما ينبّت في الأرض ويهب الغذاء. إن الفلسفة عناية جذرية بالمستقبل، أعني بالإمكان. إنها عناية جذلى، من حيث إنها فرح أصلي بنفسها. «عاد الشيء إلى جذله» أي إلى أصله. إن الفلسفة عودة إلى الجذل، الذي يعني الفرح والأصل معاً. ما هو الممكن الذي يقود إلى هذه الفلسفة؟ لا بد أن يكون هو أيضاً «جذليّاً».

إشارات مرجعية

ـ المقدمة

[نص غير منشور سابقاً]

١ ـ «مولد «الإتيقا» عند العرب ـ الفارابي شاهداً»:

[نُشر في مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ١٠٠/١٠١، سنة ١٩٩٣، ص ص ٧٨ ـ ٨٧]

٢ ـ «من هو متوحّد ابن باجة؟»

[نص غير منشور سابقاً]

٣ ـ «ابن رشد والاستعمال العمومي للعقل».

[نُشر في مجلة دراسات عربية، العدد ٣/٤، سنة ١٩٩٧، ص ص ٦٣ ـ ٧٥]

٤ ـ «جغرافية العقل اليومي».

[نُشر في مجلة دراسات عربية، العدد ٥/٦، سنة ١٩٩٦، ص ص ٥٤ ـ ٦٧]

٥ ـ «جبران والحداثة أو النسخة العربية من العدميّة».

[نُشر في مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٨٨/٨٩، سنة ١٩٩١، ص ص ١٢٠ ـ ١٢٨]

ـ الخاتمة

[نص غير منشور سابقاً]

المحتويات

للمؤلف:

□ **هيغل ونهاية الميتافيزيقا**

(تونس، ١٩٩٧)



فلسفة

بناء النظرية الفلسفية
دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة
د. محمد وقيدي

العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة
(طبعة ثانية منقحة)
د. سالم يفوت

فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع
د. سالم يفوت

الزمان التاريخي
من التاريخ الكلّي إلى التواريخ الفعلية
د. سالم يفوت

مقاربات في الحداثة وما بعد ـ الحداثة
حوارات منتقاة من الفكر الالماني المعاصر
تعريب وتقريب: محمد الشيخ / ياسر الطائري

المثقف والسلطة
دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر
محمد الشيخ

واقع الفكر اليميني (طبعة ثانية)
سيمون دو بوفوار

كتاب الجرح والحكمة
الفلسفة بالفعل
د. سالم حميش

أضواء فلسفية على ساحة الحرب اللبنانية
د. أنطوان خوري

قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة
د. كمال عبد اللطيف

أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر
مقاربات نقدية وسجالية
علي حرب



الفلسفة العربية ـ الإسلامية

فلسفة الكندي
وآراء القدامى والمحدثين فيه
د. حسام محي الدين الآلوسي

من المعرفة إلى العقل
بحوث في نظرية العقل عند العرب
د. محمد المصباحي

الفلسفة السياسية عند الفارابي (طبعة رابعة)
عبد السلام بنعبد العالي

المناحي الفلسفية عند الجاحظ (طبعة ثانية)
د. علي بو ملحم

السياسة والوحي:
الماوردي وما بعده
د. حنا ميخائيل

العلوم الطبيعية عند ابن رشد
د. حسن مجيد العبيدي

ابن خلدون وتاريخيته (طبعة ثانية)
د. عزيز العظمة

العقل والشريعة
مباحث في الابستمولوجيا العربية الإسلامية
د. مهدي فضل الله

بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام
د. عمر فروخ

نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي
هادي العلوي

المطبعة دار الكتب، ساحة رياض الصلح، بناية المازارية، ٦٤٥٠٣٩ (٠١)، ٢٢٤٢٣٢ (٠٣)
١٥٠٠/٩٧/١٢٤٥

«فلسفة النوابت»

□ ما معنى أن نتفلسف من الموضع الروحي الذي يخصّنا؟ اننا لم نفهم هذا السؤال إلى حدّ الآن إلاّ من زاوية «قراءات التراث». والحال أنّ هذا الحصر غير مبرّر إلاّ تجوّزاً. إنّ مقصودنا هو الزجّ بإمكانية التفلسف التي بحوزتنا، من حيث هي واقعة لا تجد معناها إلاّ في نفسها، داخل الأفق الإشكالي الذي رسمته الفلسفة المعاصرة، ليس بما هي فلسفة «غربيّة» (فذلك مزعم لاَ فَلْسَفِيٌّ لا يصمد أمام المساءلة التاريخية)، وإنّما بما هي تقليد في التفلسف دفع بأسئلة الميتافيزيقا التي عمل في نطاقها الفارابي وابن رشد إلى مداها الأقصى.

□ كيف نفكّر في الانحسار التاريخي للعرب اليوم، لا بمقتضى ما يقولونه عن أنفسهم، بل في ضوء الإشكالية الأساسية للفلسفة المعاصرة من حيث إنها تجد في مسألة «نهاية الميتافيزيقا» أفقها الخاص؟

□ لقد كان الفيلسوف، في تاريخ الحقيقة الذي تأسّست عليه ثقافتنا، دائماً، فيلسوفاً «نابتاً»، أي كائناً لم يجد لنفسه مستقرّاً، فإذا هو مضطرٌ في كلّ مرّة إلى استحداث التشريع الروحي الذي يجعل وجوده ممكناً. بيد أنّ وضعية «النابت» هذه التي فكّر بموجبها الفلاسفة العرب، إنما هي ـ حسب افتراضنا ـ الوضعية الراهنة للفيلسوف المعاصر بعامةٍ، الفيلسوف الذي وجد أنّ عليه أنْ يتفلسف في عصر «نهاية الميتافيزيقا»، تساوى في ذلك «نوابت» الغرب والعرب.

□ إنّ العالميّة امتحانٌ عسيرٌ لمن يفكّر في ظل ثقافة فقدت جزءاً كبيراً من ثقتها في عصرها وفي نفسها في آن. وليس يعيد هذا النحو من الثقة مثل المساءلة الفلسفية. . ذلك هو بعامةٍ الغرض من هذا الكتاب.

دَارُ الطّـَلِيعَة
بـ[illegible]